Annales du Patrimoine

Revue académique consacrée aux domaines du patrimoine



N° 09 / 2009

Revue

ANNALES DU PATRIMOINE

Correspondance

Pr Mohammed Abbassa
Directeur de la revue Annales du patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN : 1112 - 5020

La revue paraît en ligne une fois par an

Sommaire

La définition du "bayan" dans la rhétorique arabe
Abdessamad Belhaj 05
Patrimoine et Créativité chez Mohammed Dib
Aicha Cheded 17
Taha Hussein ou l’exemple d’une rencontre
Kania Chettouh 31
La justice divine selon Al-Ghazali
Dr Alphousseyni Cissé 47
L’aventure de la langue française en Algérie
Dr Hadj Dahmane 69
La langue scientifique arabe : hier et aujourd’hui
Layal Merhy 81

La définition du "bayan" dans la rhétorique arabe : perspectives mutazilites

Abdessamad Belhaj
Université catholique Pázmány Péter, Hongrie

Si l'on reste restreint à la rhétorique postclassique arabe (al-Qazwini et ses commentateurs), le terme "bayan" se définit dans "ilm al-bayan" ; il s'agit d'une partie de la rhétorique (ilm al-balagha) qui étudie les procédés de signification "irad al-ma‘na al-wahid bi turuq mukhtalifa". Le but est de donner la forme esthétique à la proposition et varier le style afin d'exposer le sens requis(1). Un discours éloquent pourrait être désigné par "bayan" s'il réussit à dévoiler les sentiments émotionnels du communicateur et les exposer aux interlocuteurs. Cela passe par certains procédés stylistiques (comparaison, métaphore, métonymie) qui constituent une science de l'illustration, voire une théorie de l'imagerie(2), ou une science de clarification(3).

En revanche, et dès qu'on quitte ce cadre vers la période formative de la rhétorique arabe, la question devient moins lucide. Nous sommes confrontés au fait que l'usage commun du "bayan" englobait une panoplie étendue de sens, comme l'a déjà remarqué G.- E. von Grunebaum(4). Certes, il y a un minimum commun présent dans tous les usages de "bayan", celui de "wudhuh al-dalala" qui implique la clarté de la signification. Nonobstant, cette notion a été comprise de manières divergentes et dans différentes disciplines.

Je propose de relire les définitions du "bayan" la

tradition rhétorique arabe. L'objectif que je poursuis, ici, consiste à essayer de répondre à la question de savoir si l'argumentativité et la poéticité affectent "bayan" dans sa définition ou pas. Et plus exactement, y a-t-il des positions différentes en matière de définition du "bayan" à la lumière des différentes écoles rhétoriques arabes ?

De la même manière que les juristes ont eu un débat sur la notion du "bayan", résumé par le "kayfa-l-bayan" d'al-Shafi'i, les rhétoriciens arabes ont été longuement interpellés par la question : "ma l-bayan".

Al-Djahiz définit "bayan" par la signification, "al-dalala ala-l-ma'na". C'est un concept, dit-il, qui comporte tout ce qui dévoile le sens, et déchire le voile qui empêche de mettre en évidence la signification intérieure du caché de sorte que l'auditeur puisse saisir sa vérité, et atteindre son but, peut importe ce "bayan" ou le genre de cette preuve. Peut-on voir comme le fait J. Stetkevych dans cette définition un ton herméneutique ? En tout cas, il affirme que les épigones d'al-Jahiz n'ont pas eu tort de comprendre "bayan" comme le masque de la parole figurative quoiqu'ils l'aient réduit au sens de "la science des tropes" ; c'est-à-dire qu'ils ont rendu "bayan" une question technique la dépouillant, ainsi, de sa dimension herméneutique active(5). Dans un contexte différent, W. Smyth donne raison à l'interprétation de Stetkevych, dans une citation d'al-Amasi, par la traduction d'"al-qawa'id al-bayaniyya" par "the rules of hermeneutics"(6).

Cette tradition rhétorique du "bayan" fut prolongée par Ali ibn Khalaf al-Katib dans son "Mawad al-bayan", "The Substances of Clear Exposition"(7), selon G. J. H. van Gelder.

De sa part, A. Saleh indique que l'ouvrage contient des modèles de lettres et des documents officiels[8]. D'après la description qu'il donne du livre, il apparaît qu'Ali ben Khalaf l'a composé pour fournir aux "kuttab al-insha" un ouvrage détaillé, clair, et abondamment pourvu d'exemples, qui leur soit un instrument indispensable pour rédiger la correspondance du calife de 1'époque[9].

Quant au "bayan", on pourrait y discerner entre un usage général et un usage particulier du terme. Le titre de l'ouvrage "al-bayan" indique qu'il s'agit des matériaux de l'éloquence, mais en lisant dans la table des matières du livre nous y rencontrons une section titrée "al-bayan" qui appartient au chapitre trois intitulé "al-bab al-thalath fi aqsam al-balagha al-far'iyya", où il cite principalement des tropes (isti'ara, tashbih). Plus récemment, A. Gully a ravivé l'intérêt scientifique dans cet ouvrage qui porte, selon son jugement, les traces de l'influence de "Greek theory of communication and rhetoric"[10]. Est-ce le cas dans la définition du "bayan" ? Ibn Khalaf affirme que "bayan" est l'abrégement mental du sens sous une forme assimilée dans l'immédiat. Cette condition est nécessaire pour distinguer entrer "bayan" et "dalala" parce que "dalala" acquiert le sens bien qu'elle tarde alors que "bayan" est le dévoilement du sens acquis par l'âme sans pause[11].

Gully n'a pas fait attention au fait qu'il y a cette distinction chez Ibn Khalaf et il a donc rendu son texte ainsi : "la vertu la plus élevée attachée au "bayan" est liée au fait qu'elle prend le destinataire d'assaut sur la signification dans le temps le plus rapide, sans que rien ne l'empêche de la

comprendre"[12]. Car cette distinction marque une différence, sinon une évolution par rapport à al-Jahiz qui percevait "bayan" et "dalala" quasiment comme synonymes. De plus, on retiendra qu'Ibn Khalaf met l'accent sur "nafs" dans le processus du "bayan". Pour se réaliser, "bayan", dit-il, a besoin de trois choses : le dynamisme, "nashat", l'ancrage, "tamakkun" et le choix, "takhayyur". Dans le premier élément, il faut se méfier des périodes qui pourraient amener l'âme à la tiédeur, "futur al-nafs". Idem pour l'ancrage qui est l'ancrage du sens dans l'âme, "tamakkun al-ma'na fi-l-nafs" et enfin le choix des expressions advient après l'ancrage du sens dans l'âme, "takhayyur al-'ibara ba'da tamakkun al-maʻna fi-l-nafs"[13].

L'introduction de la variable psychologique dans "bayan" atteste, certainement d'un changement de paradigme. Il est possible qu'Ibn Khalaf, scribe Fatimide, adhère au paradigme de "irfan", gnose à la mesure où l'insistance sur le rôle de l'âme montre qu'il assigne un plus grand rôle aux processus de décodage du langage. Dans cette perspective on est assez proche d'al-Jurjani. Nonobstant, il n'est pas possible de tirer des conclusions sur une possible théorie "bayan" chez Ibn Khalaf tant il n'y a pas suffisamment d'éléments dans ce qu'il a écrit sur "bayan", à part la définition qu'on a citée. L'essentiel de ce qu'il a apporté dans les sept pages consacrées au "bayan" est emprunté à al-Jahiz.

Pour contrebalancer cette tendance psychologique de lire le "bayan", al-Khafaji, utilise "bayan, fasaha, et zuhur" comme synonymes, comme dans "bi-l-fasaha allati hiya-l-bayan wa-l-zuhur"[14] quoique "fasaha" semble être son terme de prédilection[15]. Les exemples, dit-il, clarifient, dévoilent et

soustraient (la parole) de l’ambigüité à la clarté[16].

Al-Khafaji montre clairement ses points d’intérêt théologique quand il s’est lancé dans un débat sur la question de "ta'khir al-bayan 'an waqt al-khitab". Ceci pourrait surprendre le lecteur d’al-Khafaji car il en discute dans un chapitre qu'il a consacré à la composition des mots, "al-alfaz al-mu'allafa" alors qu’il s’agit d’un débat juridico-théologique classique. La raison pourrait être qu’al-Khafaji, auparavant, avait conditionné la bonne éloquence par le fait que le locuteur, "al-mukhatib" a besoin de mentionner ses propositions dans le but est d’être compris par l’interlocuteur, "al-mukhatab"[17].

Par conséquent, si al-Khafaj veut être consistant il doit réfuter l’idée de "Jawaz ta'khir al-bayan 'an waqt al-khitab", l’acceptabilité du report de la clarification par rapport au moment de l’énonciation, car le locuteur risque de ne pas être compris. En d’autres mots, il se trouve dans un débat où il doit défendre sa doctrine littéraire en s’exprimant sur une question juridico-théologique. Sachant qu’il est mu'tazilite et que les Mu'tazilites acceptent le report de la clarification par rapport au moment de l’énonciation, il affirme qu’il s’agit en rhétorique de ce qui est mieux et plus proche de l’éloquence, "ahsan wa ila hayyiz al-fasaha wa-l-balgha aqrab" et non de ce qui est permissible et impossible[18].

Il y a dans la conception mu'tazilite du "bayan" chez al-Khafaji des éléments pragmatiques, déjà présents dans l’œuvre d'al-Jahiz et développés ultérieurement par al-Sakkaki. J. Owens, a estimé que l’œuvre de l’auteur de "Mifah al 'ulum" est une contribution à la théorie pragmatique et comme une réaction contre la rigidité des règles imposées par la grammaire

arabe classique[19]. Pour comprendre la note brève d'Owens, nous devrons nous baser sur l’explication de Hatim pour qui al-Sakkaki appartient aux rhétoriciens arabes qui ont développé une longue tradition d’étudier le texte dans le contexte par l'observation de la relation intime entre le degré d’acceptabilité de l’évaluation. Cette relation imprègne, à la fois, le texte et l’état du récepteur en termes de préparation à accepter ou rejeter les propositions qu’il reçoit.

Dans l’exemple connu tiré du "ilm al-ma'ani" :

- "Abdallah qa'imun".
- "inna Abdallah qa'imun".
- "inna Abdallah la-qa'imun".

Nous sommes, selon al-Sakkaki, face à trois situations : dans la première il s’agit d’une phrase informative, "ikhbar". Dans la deuxième, d’une réponse à une question, "Jawab ‘an su'al sa'il" alors que dans la troisième il s’agit d’une réponse à une dénégation, "Jawab 'an inkar munkir"[20]. Dans "Jawab 'an su'al sa'il" et "Jawab 'an inkar munkir" nous pourrions voir les empruntes des règles du modèle de controverse en islam, "munazara". Les adversaires dans une controverse se nomment "sa’il et mujib". D’ailleurs, B. Hatim, corrobore cette remarque en disant que les "dénégateurs" et, à un moindre degré, ceux qui sont quelque peu incertains, réagissent à des textes ayant une acceptabilité d’évaluation, à travers diverses formes d'argumentation[21].

Toujours dans un sens similaire, P. Larcher estime qu’il ne s'agit dans réponse à une question, "Jawab 'an su'al sa'il" et "Jawab 'an inkar munkir", d’un aspect polyphonique, qui, analysé dans le Coran, dévoile le caractère polémique

pragmatique du discours coranique[22].

Al-Sakkaki est allé au-delà de cet exemple grammatical pour compléter "ilm al-ma'ani" et "ilm al-bayan" (composantes de la rhétorique) par la définition et l'argumentation, "al-hadd wa-l-istidlal". Al-Jabiri considère que la partie de "ilm al-bayan" dans "Miftah al-'ulum" pourrait être l'équivalent des Analytiques d'Aristote parce qu'elle contient des aspects de "qiyas" ou d'une façon générale de l'"istidlal"[23].

En tout cas, la rhétorique n'a fait que suivre les événements à la mesure où, après al-Ghazali, les sciences islamiques, qu'ils soient linguistiques ou religieuses, incluaient des chapitres ou des questions logiques entières. En revanche, le point où l'argumentation d'al-Jabiri semble être faible vient de sa considération que si al-Sakkaki a traité "al-istidlal" après "ilm al-bayan" si parce qu'il veut insinuer que la connaissance profonde de "ilm al-bayan" rend la connaissance de la Logique inutile[24].

La réponse pourrait être plus simple, car al-Sakkaki n'a pas considéré l'"istidlal" un complément de "ilm al-bayan" mais de "ilm al-ma'ani". A mon sens, les raisons qui ont poussé al-Sakkaki à consacrer une section à la Logique proviennent de son utilité et de son inévitabilité. Une chose que les juristes pourraient appeler "umum al-balwa". C'est-à-dire qu'al-Sakkaki voyait que la Logique est devenue une méthode utilisée massivement et utilement et qu'il ne serait possible de l'ignorer dans un ouvrage dédié à l'ensemble des sciences linguistiques connues. Néanmoins, en bon mu'tazilite, il établit une relation de subordination intelligente entre "bayan" et la Logique ; celui, dit-il, qui maitrise un cas original, "asl" de "ilm

al-bayan" (comme "asl al-tashbih", ou "kinaya" ou "isti'ara") et a saisi sa logique d’atteindre l’objectif, a toutes les chances de comprendre l’argumentation[25]. En bout d’analyse, cela veut dire que "bayan" est lui-même "asl" de l’"istidlal".

Il semble qu’al-Sakkaki avait le souci de montrer que le paradigme de bayan arabe se rencontre avec le paradigme de "burhan" grec dans le principe de "luzum"[26]. "Ilm al-bayan", pour al-Sakkaki, consiste à savoir citer le même sens de manières différentes en ajoutant (ou en omettant) dans la signification pour empêcher, par ce procédé, l’erreur dans la correspondance entre la parole et sa compréhension entière[27]. La raison réside dans le fait qu’il n’est pas possible de citer le même sens dans différentes images à moins de le faire dans des significations rationnelles, "dalalat 'aqliyya". Celles-ci impliquent un transfert d’un sens à un autre en raison d’une relation entre les deux sens. Donc, la référence de "ilm al-bayan" est, en fin de compte, la considération des cas d’implications entre les sens "marji'uhu i'tibar al-mulazamat bayna-l-ma'ani"[28].

D’où cette discussion sur les "dalalat 'aqliyya". En fait, il s’agit d’un édifice important dans la construction de "Miftah al-'ulum". Avant de se lancer dans son chapitre sur "ilm al-bayan", al-Sakkaki affirme qu’il faut introduire une règle qui consiste à dire que toute tentative de citer le même sens de manières différentes en ajoutant (ou en omettant) dans la signification positive, "dalalat wad'iyya" n’est pas possible. Car si quelqu’un veut comparer la joue à une rose en rougeur par exemple, "khadd yusbihu al-ward", il serait impossible à ce moment-là d’exprimer ce sens par les significations positives,

car, étant ce qu’elles sont, elles ne permettent pas de degrés de clarifications inégales[29].

D’où vient cette insistance sur "dalalat 'aqliyya" ? Les rhétoriciens arabes, contrairement aux logiciens, estiment que "dalalat al-iltizam" est "aqliyya" alors que les logiciens la considèrent "wad'iyya". Pour saisir un des aspects de cette différence, il faudrait tenir compte des propos d'al-Razi, d’où al-Sakkaki a tiré certains de ces matériaux[30]. Al-Razi affirme que dans "dalalat al-iltizam", l’implication externe n’est pas valide car l’essence, "Jawhar" et l’accident, "aradh" implique l’un l’autre, "mutalaziman" et pourtant il n’est pas possible d’utiliser le nom de l’un pour l’autre[31].

C’est donc de la question théologique du nom et du nommé qu’il s’agit. Al-Sakkaki, étant mu'tazilite, n’accepte pas que le nom et le nommé soient identiques suivant l’argument mu'tazilite, qui stipule que s’ils étaient identiques alors cela impliquerait que le nom Allah serait éternel[32]. En outre, accepter le lien identique entre le nom et le nommé mène à affirmer les attributs, par l’affirmation des noms. Le raisonnement est le suivant si l’on accepte que "dalalat al-iltizam" soit positive, il faudrait accepter le lien positif entre l’essence divine et ses attributs, une chose que la théologie mu'tazilite combat sur tous les fronts. Il faut que "dalalat al-iltizam" soit alors "aqliyya", mentale. Al-Sakkaki sait que ce résultat n’est pas tout à fait avantageux pour la théologie mu'tazilite puisqu’il introduit un processus mentale dans la signification, alors il devait minimiser le rôle du mental dans la question et faire valoir la pragmatique. Il n’est pas nécessaire, ajoute-t-il, dans cette relation "ta'alluq" que ce soit approuvé

par la raison, mais s’il est approuvé par la croyance de l’interlocuteur, soit par une convention ou autre, alors il serait possible pour le locuteur d’aspirer à ce que l’interlocuteur comprenne correctement le transfert du concept original à l’autre, moyennant cette relation établie entre les deux dans sa croyance(33).

Dans les différentes définitions du "bayan", nous avons remarqué que les rhétoriciens Mu'tazilites ont accordé la préférence aux mots et au contexte dans la production du sens. La signification ici a une dimension pragmatique qui réfère à la culture arabe préislamique. La signification a une dimension pragmatique qui réfère aux éléments phonétiques et contextuels de la langue dans la définition de l’éloquence.

Références :

1 - Hussein Abd ul-Raof: Arabic Rhetoric, A Pragmatic Analysis, London, Routledge, 2006, p. 197.

2 - W. Heinrichs: "Qazwini", Encyclopedia of Arabic Literature, Ed. Julie Scott Meisami, Paul Starkey, London 1998, Vol. II, p. 439.

3 - Philip Hallden: "Rhetoric", Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, Ed. Josef W. Meri, Jere L. Bacharach, London, Taylor & Francis, 2006, Vol. II, p. 680.

4 - G. E. von Grunebaum : "Bayan", E. I, Leiden, Brill, Vol. I, p. 1114.

5 - Jaroslav Stetkevych: "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning", Journal of Near Eastern Studies, Vol. 48, No. 2, 1989, pp. 90 - 91.

6 - William Smyth: "Controversy in a Tradition of Commentary : The Academic Legacy of Al-Sakkaki Miftah al-'ulum", Journal of the American Oriental Society, Vol. 112, No. 4, 1992, p. 593.

7 - G. J. H. van Gelder: "Ali ben Khalaf al-Katib", Encyclopedia of Islam Three, Ed. G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas et E. Rowson, Brill, Leiden 2008.

8 - Abdel Hamid Saleh: "Ibn Khalaf", Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Leiden, Brill, Volume XII, p. 390.
9 - Abdel Hamid Saleh : "Une source de Qalqasandi, "Mawadd al-bayan", et son auteur, Ali ben Khalaf", Arabica, Vol. 20, No. 2, 1973, p. 195.
10 - Adrian Gully: The Culture of Letter-Writing, in Pre-Modern Islamic Society, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 154.
11 - Ibn Khalaf al-Katib: "Mawadd al-bayan", Ed. F. Sezgin, Frankfurt am Main, Institute of the History of Arabic-Islamic Science, 1986, p. 145.
12 - Adrian Gully: op. cit., p. 154.
13 - Ibn Khalaf al-Katib: op. cit., p. 149.
14 - Ibn Sinan al-Khafaji: "Sirr al-Fasaha", Beyrouth, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1982, p. 71.
15 - Dans l'entrée "fasih" de l'Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, G. Ayoub affirme dans la quatrième section "fasaha and the epistemological foundations of Arab Thought" que "in Arabic, these words are not only literary texts but also a sacred text. Hence, the dimension of the correctness of the language is not only aesthetic but also ethical and ontological... rhetoric and linguistics meet theology", Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Ed. Kees Versteegh, Leiden, Brill, 2006, Vol. II, p. 88. Contre toute attente, al-Khafaji, le meilleur exemple qui incarne cette rencontre n'a pas fait partie de son champ d'études. Cependant, la tâche fut accomplie par Y. Suleiman qui a classé les paramètres de "fasaha" chez al-Khafaji en deux catégories : la première est phonologique et couvre l'aisance de l'articulation, l'impact sur l'auditoire et l'usage des mots d'une longueur modéré. La deuxième catégorie est lexico-grammaticale et couvre l'accessibilité lexique et le raffinement, la conformité aux normes lexiques et grammaticales, éviter les mots avec des sens négatifs et l'usage approprié des diminutifs. Y. Suleiman: "The Concept of "Fasaha", in Ibn Sinan al-Khafaji", New Arabian Studies, No. 3, 1996, p. 231.
16 - Ibn Sinan al-Khafaji: op. cit., p. 14.
17 - Ibid., p. 222.
18 - Ibid., p. 223.
19 - Jonathan Owens: "Models for Interpreting the Development of

Medieval Arabic Grammatical Theory", Journal of the American Oriental Society, Vol. 111, No. 2, 1991, p. 234.
20 - Abu Ya'qub al-Sakkaki: "Miftah al-'ulum", p. 171.
21 - Basil Hatim: "A Model of Argumentation from Arabic Rhetoric", Bulletin (British Society…), Vol. 17, No. 1, 1990, p. 48.
22 - Pierre Larcher : "Coran et théorie linguistique de l'énonciation", Arabica, Vol. 47, No. 3, 2000, pp. 453 - 454.
23 - M. A. al-Jabiri: "Binyat al-'aql al-'arabi", Beyrouth, Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 2004, p. 97.
24 - Ibid., p. 99.
25 - Al-Sakkaki: op. cit., p. 435.
26 - Al-Jabiri: op. cit., p. 101.
27 - Al-Sakkaki: op. cit., p. 162.
28 - Ibid., p. 330. W. Smyth avait traduit cette phrase ainsi "the main function of "ilm al-bayan" is to consider the contingent relationships between (ma'ani)". W. Smyth: "The Canonical Formulation of "ilm al-balaghah" and al-Sakkaki's Miftah al-'ulum", Der Islam, Vol. 72, No. 1, 1995, p. 17.
29 - Al-Sakkaki: op. cit., p. 329.
30 - William Smyth: "Criticism in the Post-Classical Period: a Survey", in Arabic Literature in the Post-classical Period, Ed. Roger Allen, D. S. Richards, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 403.
31 - Fakhr al-Din al-Razi: "Al-Mahsul fi 'ilm al-usul", Ed. Taha Jabir al-Alwani, Riyad, Université Muhammad ben Saoud, 1979, Vol. I, p. 300.
32 - Kees Versteegh: Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, Leiden, Brill, 1977, pp. 157 - 158.
33 - Al-Sakkaki: op. cit., p. 330.

Patrimoine et Créativité chez Mohammed Dib

Aicha Cheded
Université d'Oran, Algérie

Si la créativité est une qualité personnelle, "un processus complexe d'assimilation c'est-à-dire à la fois d'intégration et de transformation"(1), le patrimoine est ce leg parvenu à l'homme depuis la nuit des temps. Le patrimoine est un bien collectif.

Patrimoine et créativité, deux vocables qui se complètent. Le premier évoquant le partage et l'échange, le deuxième rappelant la singularité et la finesse. Mais les deux versent dans l'originalité et l'authenticité d'un peuple, d'un individu.

Pour parler de la créativité chez Dib, nous nous baserons sur son dernier livre édité de son vivant à savoir "Simorgh" pour avancer quelques pistes éclairant son moi créateur. Sur la question du patrimoine, nous nous référons à certains flashs de sa vie et à ses positions / dépositions constantes.

L'ingéniosité de Dib fut d'voir mobilisé dans l'espace restreint de son livre intitulé "Simorgh", un certain nombre de genres qu'il a manipulé.

Le conte philosophique "Simorgh" :

Pour commencer le conte philosophique qui porte le même nom que le livre à savoir "Simorgh", présente un schéma continu dont le héros n'a pas élaboré son processus d'individuation(2). Ce dernier, désormais oiseau, répond à un appel lancé. Le voyage effectué n'éclaire en rien sur les idées et les sociétés (mœurs, croyances, civilisations diverses) sollicitant toutefois l'imagination du lecteur. Ce voyage n'est

pas ponctué d’étapes et d’épreuves significatives mais il est fait mention de sa dureté "après le crénom de voyage qu’on s’est tapé... ce crénom de voyage..." (Simorgh, p. 14). Ce voyage est couronné par un succès celui d’arriver à destination. Le héros ne se voit pas dans la nécessité de consulter un interprète (ange, génie, derviche, vieillard...). Le suspense demeure puisque après une longue attente, il entre au palais et découvre après plusieurs étapes et à travers plusieurs voiles que c’est lui l’émetteur et le destinataire de cet appel. Il faut remarquer que les effets du réel ne sont utilisés qu’en prélude. Aussi, le divertissement et l’humour sont bannis. Les idées sont ici souveraines.

Le récit de "Simorgh" est d’un bout à l’autre une quête de la vérité, de la paix, de l’immortalité. Mais le seul voyage valable est celui qu’effectue l’homme, tout homme, à l’intérieur de lui-même. Dib emploie un certain nombre de symboles reconnus par toutes les cultures et religions. Il fait figurer "Simorgh", titre éponyme et du conte philosophique et du livre, relevant de la littérature persane et orientale. C’est ainsi que Farid ud-Dine Attar, dans son colloque "Mantiq-at-ayr" parle de cet oiseau fabuleux comme d’un symbole de la recherche de soi. De son côté, le nom du Phénix inséré dans le conte est d’un symbolisme très riche dans la littérature gréco-latine en général. Par ailleurs, il a employé un certain nombre de symboles tels que le ciel, l’oiseau, le nombre douze, le temps, midi, l’ombre, le voile, le miroir.

L’histoire du conte philosophique de Dib débouche sur un sens qui n’est pas donné en entier d’où l’hypothèse d’un texte à forte symbolique spirituelle universelle. Si le héros est en quête

de quelque chose, le lecteur, lui, cherche le sens de cette quête et ne trouve au bout qu'un récit, qui est ce sens et ce objet mêmes. Un sens éventuel et même arbitraire obtenu par la reconstitution longuement murie de ces symboles serait que l'élu promis à la béatitude éternelle est une âme angoissée engagée dans la quête sacrée de l'Illumination qui n'est autre que la recherche de soi et de la paix intérieure (la sakinah). Ainsi serait la condition de tout mortel aspirant à l'immortalité, à la sainteté, au contentement de l'âme (rida). Ainsi serait le "Simorgh" qui sommeille en chacun de nous.

La séance ou la "maqama" intitulée "le Guide" :

"Maqamat" nom pluriel de "maqam" est un genre littéraire qui a vu le jour à l'époque abbasside(3). Un bref discours composé dans un style romanesque et bien truffé de tours poétiques de la langue arabe en vue d'un enseignement. C'est une prose rimée conçue pour l'exposition extérieure.

Le souci majeur de l'auteur d'une "maqama"(4) est de montrer ses connaissances rhétorico - lexicales et même l'étendue de son savoir dans tous les domaines de la science. Ceci laisse la primauté exclusive à la forme du texte et non le fond.

"Le guide" n'a pris de la "maqama" arabe que sa structure introduisant deux narrateurs anonymes. On ne connaît que l'état d'esprit du deuxième narrateur lui conférant une certaine vivacité. Les deux narrateurs-personnages impliqués dans l'action assument la narration (récit à la première personne, focalisation interne) et conduisent eux-mêmes l'intrigue en alternance. Ce sont des narrateurs-relais qui racontent à tour de rôle une histoire d'un point de vue strictement subjectif, partiel.

Ils témoignent de ce qu’ils ont vu, vécu et compris durant une période précise de l’histoire de l’Algérie. Par ailleurs, le second narrateur semble acquérir un statut de conteur, trait propre à l’oralité : "Moi je suis Moi" (Simorgh, p. 128), "j’ai ce pouvoir de diversion que chacun d’entre vous recherche, dont vous voudriez bien disposer" (S., p. 129), "serait-il inconvenant de vous tracer le portrait du beau parleur ?" (S., p. 129), "je suis de nature un guide. Un vrai." (S., p. 130).

Le guide, une dénonciation :

La séance dibienne comporte quatre petites histoires introduites par un bref dialogue.ces histoires traitent les thèmes suivants :

- Ignorance des simples gens ou mieux dit encore la mosquée, lieu de propagande.
- Abus de pouvoir de quelques autorités après l’indépendance.
- Opportunisme de certains responsables à la même période.
- Passivité et paresse des gens après l’indépendance.

Dans cette "maqama" intitulée "le guide", Dib n’a pas fait appel à la prose rimée, aux mots rares et aux idées séduisantes. Il a pris comme cadre socio-historique la société algérienne post-indépendante. Il a fait appel à une conjoncture sans toutefois montrer son aisance poétique habituelle et qui est de rigueur dans ce genre. Mais en traitant le thème de la dénonciation, la séance de Dib a acquis la profondeur qui lui manquait.

L’élévation d’Œdipe, une tragédie :

La pièce de Sophocle(5), "Œdipe à Colone", se compose d’un prologue ou parodos, de six épisodes, de quatre intermèdes choraux et d’un exode. Mohammed Dib, quant à

lui, a réduit sa pièce jusqu'à la simplifier. Il s'agit d'un prologue, de deux épisodes et d'un exode sans intermède choral. Dans ce drame, s'affrontent des personnages en nombre limité de quatre(6). Il s'agit bien évidemment d'Œdipe et de sa fille Antigone "la fille intraitable d'un père intraitable" qui "n'a jamais appris à céder aux coups du sort" et du couple coryphée / messager afin de rapporter la scène de sa belle mort, le premier en posant des questions et le second en y répondant. Aucune trace des cinq autres personnages à savoir : le chœur et Ismène ; l'un représenté par le coryphée et l'autre par sa sœur Antigone. Sans oublier Thésée le défenseur des pauvres et vieilles gens mais surtout Créon et Polynice source de conflit et de ressentiment. L'heure n'est plus au règlement de conflit mais d'un départ définitif ou plutôt d'une élévation. Dib nous propose ainsi, une véritable tragédie en quelques scènes seulement.

Il est une coïncidence troublante, Sophocle a rédigé "Œdipe à Colone" à la fin de sa vie de nonagénaire. Il en est de même pour Mohammed Dib dans "Simorgh" édité en 2003 juste avant sa mort survenu le 02 mai de la même année. Animé, semble-t-il, par le même désir, les deux auteurs ont choisi de faire parler un Œdipe non pas ce roi plein de sollicitude au début du cycle thébain ni celui présomptueux, arrogant, soupçonneux, violent et inquiet mai un Œdipe désespéré, humilié, déchiré, tendre et humble. Il n'est nul besoin de rappeler ici le génie créateur de l'un ou de l'autre auteur car les deux triomphent dans la stricte économie, maniant la grâce à la puissance du verbe et la grandeur chez eux est inséparable de la simplicité. De l'un et de l'autre, un

message transcendantal nous est parvenu depuis Sophocle jusqu'à Mohammed Dib. "Reste à se demander si cela présente un intérêt pour qui que ce soit" (Simorgh, p. 238) et surtout reste à le déchiffrer.

L'engouement de l'essai :

"Simorgh" est un livre qui abonde en essais qui traitent de la philosophie, de la mondialisation, du clonage, du racisme, du fanatisme religieux, des villes "fantômes", de la tragédie et enfin de la critique littéraire. Huit extraordinaires essais à méditer qui constituent globalement le tiers du livre. Ce nombre d'essais et de pages présente déjà un engouement certain pour ce genre tant haï ou controversé. Car depuis son apparition avec Montaigne au XVI^e^ siècle[7], il ne cesse de connaître des haines et des aversions souvent déclarées. Son dessein est de montrer une pensée non finie, en élaboration constante ne cherchant pas à être classée dans un genre bien confiné mais bien défiant tout critère normatif[8]. Les essais dibiens présentent, eux aussi, une pensée en train d'aboutir, lestée d'inachèvement. Leur mérite est qu'ils fusionnent la méditation (caractéristique montaignienne, de la tradition française de l'essai) avec la cognition (caractéristique baconienne, de la tradition anglaise de l'essai). Remarquable encore est la fusion de la littérature non-fictionnelle ; de la diction avec la littérature fictionnelle. Ceci se trouve clairement dans l'essai n° 2 Ghost towns blues et l'essai n° 5 La couleur pire, le plus typique où des constructions mixtes de séquences sont repérables.

Les essais dibiens sont tous en couplage puisqu'ils se réfèrent à des domaines de cognition très variés tels que la

philosophie, la sociologie, l'histoire, la géographie. Sous l'effet de ces croisements, ils ne peuvent avoir qu'une dénotation plus ferme et une plus grande force de désignation littéraire. Autre point, est que le rapport à l'actualité, avec tout ce qu'elle présente comme inepties et horreur, motive la rédaction des essais. Montaigne dit ceci à ce propos "le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse"(9). Montaigne se borne à l'étude et à la description d'un seul spécimen d'humanité, lui-même car dans l'étude de sa propre vie commune considérée dans son ensemble, il cherche à connaître l'humaine condition en général. Mais cette ambition de dégager une essence en isolant l'individu de sa vie contingente, mettrait en perte cette essence sitôt détachée des contingences, risque que Dib a su détourner en puisant dans le macrocosme.

Poésie et / ou "fibres" poétiques :

La poésie vient ajouter une articulation supplémentaire et agréable aux autres genres soumis exclusivement aux lois de la syntaxe et aux impératifs de sa fonction de communication. Ce genre ne tient pas un grand espace. "Simorgh" ne contient à proprement parler que quelques pièces poétiques. Un huitain (Simorgh, p. 63) et deux quatrains (Simorgh, p. 63 et 122). Mais Dib est poète avant d'être écrivain. Cette stance de huit vers montre bien son élan poétique :

Pigeonnes au teint blanc
De jeunes filles, plaise
Impudentes qui vous pavanez
Dans la cour des mosquées ;
Ânes des rues trottinant

Avec vos coupures à vif si

Savoureuses à lécher, plaise

Qu’est-il de moi advenu ? (Simorgh, p. 63).

Dans ce huitain, les jeunes filles sont comparées à des pigeonnes dans leur impudence à se trouver même dans les lieux les plus sacrés ici la cour des mosquées réservés à la prière et le recueillement. Image de pigeons qui justement font des mosquées un lieu de prospection et d’exploration. Une deuxième métaphore non moins animalisante suivi d’un complément du nom "des rues" faisant de ces dits filles des "ânes des rues". Le sixième et le septième vers font état d’un enjambement avant la chute. Cette dernière est marquée dans le huitième vers comme s’il s’agissait d’une chute du septième ciel, un effondrement de tout un monde semble se désigner par cette phrase interrogative, une question existentielle au ton raffiné, au romantisme originel nous laissant en proie à une méditation fatalement mélancolique.

Un autre extrait poétique exprime toute l’ampleur d’une existence en quatre vers résumant ainsi le cycle en quatre saisons opérant un parallèle avec les quatre tranches de vie :

Printemps avec toi je fleuris

Mais été avec toi je mûris

Automne avec toi je me prépare

Hiver, hiver avec toi je pars. (Simorgh, p. 63).

Plus loin, il reprend avec un peu d’"hésitation" marquée par la répétition et avec beaucoup d’"amertume" jusqu’à laisser en suspend ce refrain. Il préfère clore par le symbole de la tradition orale que nos mères et grands-mères d’antan employaient à savoir l’expression "zum... zum" pour annoncer

un événement imminent à l'approche de "l'hiver" celui d'un étrange départ évoqué précédemment. Pour intensifier plus ce moment, le dernier vers est coupé en deux. Ce quatrain nous laisse convaincu quant à l'interprétation à donner :

Automne avec toi je me prépare
Zum... zum... zum... zum... zum
Hiver, hiver... zum... zum... zum
Avec toi... zum... zum... zum (Simorgh, p. 64).

Mention faite aussi de quelques vers d'une strophe incomplète avec un jeu de paronomase (ormeau/ hameau) et soulignement particulier de rimes féminines (l'en-fan-ce ri-eu-se / la vieillesse heu-reu-se) en écriture syllabique qui viennent rythmer l'oxymore (enfance / vieillesse). Dib semble nous imposer la diction. Ces trois vers à eux seuls dégagent un climat de convivialité et de vie paisible des tout jeunes et des si vieux à la fois dans un lieu-dit. Il n'est pas inintéressant de les transcrire ici :

Sous l'ormeau du hameau,
L'en-fan-ce ri-eu-se
Etc., etc., etc.
La vieillesse heu-reu-se
Etc. etc. etc. (Simorgh, p. 122).

Le discours poétique dibien est marqué par un retour répété du même. Il s'agit ici du temps, de la vieillesse, du destin.

L'imbrication de ces bribes de poésie émane de sa longue expérience de la vie, de l'écriture et des techniques stylistiques.

La question du patrimoine suppose la réactivation de la mémoire collective et individuelle. Or, de tout temps, la

femme, concrétisée le plus souvent, par l'image de la mère, fut la détentrice et la conservatrice du savoir profane et de la culture ancestrale. Dib est né durant la période coloniale (1920) et a été bercé par les chants poétiques en l'absence de toutes autres formes de culture. Cette culture arabo-musulmane lui fut inculquée dans sa globalité par des femmes à leur tête sa mère étant donné la perte précoce de son père.

De plus, Dib fut mis très tôt en contact avec la société tlemcenienne grâce aux différents métiers pratiqués, entre autres, concepteur de maquettes artisanales. Il a ainsi, côtoyé la classe des tisserands. Sa culture s'est élargie et s'est fortement ancrée en lui. Il en a fait une source inépuisable notamment dans ses premiers romans et nouvelle dits de la période réaliste et même bien après, où les touches du poète, du conteur apparaissent avant celles du romancier et du dramaturge.

Dib a depuis longtemps reconnu l'importance du patrimoine matériel autant qu'immatériel, qui reste malheureusement à l'abandon. Ce constat alarmant l'a poussé très tôt à vouloir éditer quelques contes pour enfants transposés de l'Arabe dialectal vers le Français. Les éditions de l'état de l'époque voulaient les traduire en Arabe partant du Français. Dib leur a proposé "la version originale : assonancée, voire rimée, telle que... recueillie et mise au point dans l'idiome véritablement parlé par les Algériens". Devant le refus des uns et de Dib, la conséquence fut que "les enfants algériens n'ont pas eu le droit à des contes tout bonnement venus de leur trésor culturel". (Simorgh, p. 196). Cet état de fait n'a rien de discriminatoire pour l'une ou l'autre langue. Mostéfa Lacheraf a précisé le rôle de chacune d'elles. "Les langues naturelles

avaient longtemps joué, aux côtés de l'Arabe littéral, le rôle d'éducateur de la sensibilité poétique, de l'imagination narrative, du goût de la sentence et de la sagesse quotidienne"(10). En réalité, Dib n'est pas le premier à critiquer la politique éditoriale des années 70. Malek Bennabi l'a aussi montré du doigt "le problème de la S.N.E.D., concerne d'abord ceux qui brassent les idées ; il ne concerne pas ceux qui les vendent qu'après... si je condamne la S.N.E.D., c'est d'abord parce que dans son esprit elle renverse cet ordre"(11).

Dib s'est aussi prononcé en ce qui concerne le patrimoine matériel. Il a précocement compris que le devenir d'un peuple ne peut se faire sans la conservation de son identité, sa culture, son passé lointain et proche en explorant ses vestiges, ses monuments historiques. Dans "Simorgh", Dib rappelle par un essai consacré à ce thème (l'essai n° 2 Ghost towns blues ou Tristes villes fantômes)(12), l'importance et la qualité des civilisations qu'a connues notre pays qui n'ont rien à voir avec les villes américaines abandonnées parce qu'elles ne font plus l'affaire de leurs habitants. Cet essai se termine par une conclusion qui en dit long : "les cités trajanes, elles, ne saurait devenir les poubelles de l'Histoire"(13).

Dans son livre posthume, Laezza, il réitère son appel à la sauvegarde de ce patrimoine et fut en cela très lucide : "l'Algérie, parlons-en une fois de plus, si elle voulait sauver son âme, et commencer par se sortir de son marasme intellectuel comme de sa misère morale. Il serait temps en effet qu'elle s'en soucie et fasse en tout premier lieu la pleine lumière sur son histoire : en d'autres termes sur son héritage culturel, tout l'héritage, depuis les "origines", et qu'elle soit

non seulement prête à l'identifier mais pour une part égale à s'y reconnaître... notre sol est jonché de témoignages, vestiges, plus glorieux et plus riches les uns que les autres"[14]. Il continue dans la page suivante : "il nous reste beaucoup à récupérer de notre passé et, ce faisant, de nous-mêmes. Cela ne semble pas aller de soi pour l'instant, parce que, s'atteler à pareille tâche, exige de se délester d'une épaisse couche de paresse et de préjugés"[15]. Ces quelques lignes retracent, à elles seules, tout un programme culturel.

Pour conclure, nous dirons que l'exil fut, semble-t-il, bénéfique pour Dib, pour mieux observer son pays, mieux le diagnostiquer et mieux l'écrire. Dib a fait volontairement un arrêt sur image. Il nous a donné l'image de sa ville natale Tlemcen et de son jardin luxuriant notamment à travers son livre Tlemcen ou les lieux de l'écriture. C'est cette image qui reproduit fidèlement le patrimoine tlemcenien et partant algérien. Par la suite et / ou en parallèle, il est parti à la découverte d'autres espaces. Sa langue est désormais son topos, non pas ce code mais sa langue d'écriture, ce subtil mélange de pensées algérienne, arabo-musulmane et proprement dibienne. Et de-là, il s'est envolé vers la post modernité et a pris de l'avance sur ses pairs. Ce qui est tout à son honneur et à notre avantage.

Notes :

1 - Michel-Louis Rouquette : La Créativité, P.U.F., Paris 1981, p. 6.

2 - Analyse et réflexions sur le Conte philosophique voltairien, Ellipses, 1995.

3 - Précis de littérature arabe et son histoire, 3 la littérature abbasside, Editions Dar al Maarif, 1967.

4 - Omar ben Quina : L’art de la Maqama dans la Littérature Arabe Algérienne, Dar al Maarif, 2007.

5 - Christine Dubarry-Sodini : Etude sur Sophocle, Œdipe roi, Ellipses, 1994.

6 - Il y a 9 personnages dans "Oedipe à Colone" de Sophocle.

7 - Les essais de Montaigne sont rédigés de 1571 à sa mort en 1592.

8 - Nicole Geyssant, Aline et Guteville : L’essai, le dialogue et l’apologue, Ellipses, 2001.

9 - Eric Auerbac : Mimesis (chap. XII, l’humaine condition), Gallimard, 1968, p. 287.

10 - Mostefa Lacheraf : L’Algérie, Nation et Société, Ed. S.N.E.D., 1976, p. 328.

11 - Malek Bennabi : Conjoncture Culturelle, in Révolution Africaine du 9 avril 1967 ; Rééditions, Malek Bennabi : Pour Changer l’Algérie, Société d’Edition et de Communication, p. 79.

12 - Mohammed Dib : Simorgh, Albin Michel, Paris 2003, p. 26 - 34.

13 - Ibid., p. 238.

14 - Mohammed Dib : Laezza, Albin Michel, Paris 2006, p. 106.

15 - Ibid., p. 107.

Taha Hussein ou l'exemple d'une rencontre culturelle entre l'Egypte et la France

Kania Chettouh
Université d'Alger, Algérie

La fascination que l'Egypte avait exercée sur les intellectuels français a inspiré plusieurs travaux de recherche dont chacun s'est intéressé à un aspect ou un siècle particulier(1). Mais rares sont les études consacrées à l'attrait de la France et son impact sur l'intelligentsia égyptienne(2). Pourtant, la francophilie a bel et bien une tradition très ancrée dans sa culture, révélant une ouverture d'esprit telle qu'il semble opportun d'en donner ne serait-ce qu'un aperçu suggestif à travers l'exemple révélateur de Taha Hussein (1889-1973).

Cet écrivain particulièrement attaché à la France attire l'attention à plus d'un titre. Aveugle dès l'âge de trois ans à cause d'une ophtalmie mal soignée, il a mémorisé la totalité du Coran à neuf ans et a pu obtenir deux doctorats dès sa jeunesse(3), après avoir reçu une solide formation arabo-islamique à la célèbre université d'Al Azhar. Il s'est distingué, tout au long de sa vie, par un courage et un dynamisme remarquables : malgré ses lourdes charges professionnelles(4), malgré les problèmes d'ordre privé que son tempérament frondeur et ses écrits réformateurs lui avaient causés, il avait pu publier près de soixante-dix livres dans divers domaines intellectuels tels que le roman, la critique littéraire, l'histoire, l'autobiographie, l'essai…, leur liste ayant été établie par ses

amis et disciples en 1967, c'est-à-dire six ans avant sa mort[5]. Sa première découverte de la culture française a commencé relativement tard, à l'âge de dix-neuf ans, quand il choisit le français comme langue étrangère et entreprit de suivre avec assiduité les cours que Louis Massignon dispensait à l'Université du Caire. Mais c'est surtout son séjour d'études en France qui inaugura sa fidélité indéfectible à ce pays, à sa civilisation et sa culture. Boursier du gouvernement égyptien, il fut envoyé en novembre 1914 à Montpellier car cette ville était alors épargnée par les affrontements de la première guerre mondiale. Il n'y resta que onze mois puis fut rapatrié avec ses camarades égyptiens à cause de la crise financière que traversait en 1915 l'Université du Caire. Cependant, cela ne l'empêcha pas d'en revenir fort admiratif de la pédagogie de ses professeurs français. Il en parla dans des termes laudatifs auxquels il mêlait une critique acerbe de l'enseignement universitaire égyptien dont il souhaitait la réforme rapide. Son ex-professeur en ayant pris ombrage, l'affaire eut des suites disproportionnées qui faillirent le priver de la reprise de sa formation en France, mais des hommes de bonne volonté, comme Aloui Pacha, surent intercéder en sa faveur, aussi put-il bénéficier à nouveau d'une bourse égyptienne lui permettant d'étudier cette fois-ci à Paris où il prépara un doctorat sous la direction d'Emile Durkheim[6] et où son destin prit un tournant décisif.

En effet, c'est dans cette capitale qu'il découvrit, aima, puis maîtrisa, les langues, littératures et civilisations française, romaine et grecque auxquelles il resta fidèle tout au long de son existence, les considérant même comme d'indispensables

éléments de la civilisation méditerranéenne à laquelle il rattachait la civilisation égyptienne. C’est aussi dans cette ville qu’il connut son épouse, Suzanne, qui était la camarade puis l’amie dévouée dont la sollicitude lui fut d’un immense secours depuis leur première rencontre à l’Université jusqu’à la fin de sa vie. Cette Française au grand cœur lui inspira des pages immortelles où l’expression de sa tendresse n’a d’égal que celle de sa reconnaissance et de son respect. En outre, elle le gagna définitivement à la France, où il passait toujours ses vacances d’été et où il avait de solides relations amicales avec de célèbres écrivains et penseurs comme Paul Valéry, André Gide, Louis Massignon, Jean Cocteau, Jean-Paul Sartre... et des artistes comme la peintre Marguerite Bordet, par exemple.

C’est donc tout à fait normal que sa disposition si favorable à la France motive l’accueil enthousiaste qu’il réservait à ses intellectuels visitant l’Egypte et marque du sceau de francophilie l’ensemble de son œuvre dont il consacra une partie importante à la diffusion de la culture française. Ainsi, il entreprit de résumer, commenter, et parfois critiquer d’une manière constructive les œuvres françaises, notamment littéraires, dès leur parution, afin que ses lecteurs arabophones soient informés de l’évolution culturelle en France, pays selon lui indispensable à l’humanité tout entière(7), qu’il soit vainqueur ou vaincu. D’autre part, il s’attela, de 1920 à 1959, à la traduction vers l’arabe d’œuvres littéraires françaises dont il fut particulièrement impressionné(8) et qu’il présenta à ses lecteurs arabophones comme modèles à suivre, après avoir relevé leurs qualités sur le plan du fond et celui de la forme.

Notons que plusieurs particularités distinguent ces

traductions. Elles concernent le but qu’il vise à travers elles et la méthode qu’il invente pour le réaliser. Généralement, il sélectionne les livres à traduire en fonction de l’équilibre qu’il y trouve entre la satisfaction de la raison du lecteur et celle de ses sentiments ou "entre la philosophie et l’art", comme il le dit en traduisant les œuvres de Paul Hervieu, par exemple.

De plus, grâce à son ouverture sur les littératures méditerranéennes, notamment gréco-latine et française, il avait découvert la nécessité de combler les lacunes de la littérature arabe en matière de production théâtrale et parfois même romanesque. En outre, son désir permanent de réformer la société égyptienne, et arabe en général, l’incitait à intégrer dans le choix des œuvres à traduire les critères d’émancipation sociale et/ou politique qu’on pourrait en escompter comme, par exemple, celui de l’égalité entre l’homme et la femme, qu’il avait pris en considération en traduisant "La Loi de l’homme" de Paul Hervieu, celui de la justice sociale, etc.

On peut même dire que ses traductions ont une triple finalité :

- L’enrichissement de la littérature arabe sur le plan technique et esthétique.
- L’engagement pour le progrès social et politique.
- Et enfin l’apport idéel, philosophique ou idéologique.

Ces buts sont parfois explicitement formulés dans les commentaires ou les notes accompagnant les textes qu’il traduit en arabe comme c’est le cas, par exemple, des "Pièces de théâtre écrites par des dramaturges français" qu’il avait traduites en arabe et dont il avait commenté et justifié la traduction. Mais parfois, ces objectifs sont tellement manifestes

que le lecteur les comprend spontanément ou les déduit par analogie, s'il avait lu auparavant d'autres traductions commentées de Taha Hussein.

Quant aux autres traits particuliers qui caractérisent la manière dont il présente ses traductions, ils concernent tantôt une, tantôt plusieurs démarche (s) intellectuelle (s) comme, par exemple : l'analyse minutieuse qu'il fait du sujet principal de l'œuvre traduite, l'avis personnel circonstancié et motivé qu'il donne à son propos, l'étude des personnages les plus importants, la recherche puis la désignation de leurs origines grecques ou latines... car en fait c'est surtout à la littérature et la civilisation françaises qu'il avait consacré le plus gros de ses efforts de traduction.

Cette fidélité à la culture française, qu'il tenait constamment à faire connaître dans le Monde arabe et la représentation très élogieuse qu'il donnait de la France, eurent de favorables échos chez certains de ses ressortissants célèbres, ainsi André Gide et Georges Duhamel écrivirent sur lui, les universités de Lyon et de Montpellier lui décernèrent chacune le titre de docteur honoris causa(9) et le Gouvernement français la Grand Croix de la Légion d'Honneur.

Ces distinctions françaises, largement méritées, compensèrent ses premiers déboires en Egypte où il provoqua un tollé dès qu'il tenta d'y bousculer quelques valeurs bien établies en y publiant son livre "De la littérature préislamique". Cette œuvre où il appliqua le doute méthodique de Descartes à l'examen du patrimoine littéraire arabe dit antéislamique fut jugée trop subversive, saisie et interdite de vente. Le fait est que les conservateurs furent particulièrement offusqués par la

phrase où il dit : "Pour prouver scientifiquement l’existence dans l’histoire d’Abraham et de son fils, il ne suffit pas que leurs noms soient cités dans la Bible et le Coran". L’accusant d’hérésie, ils publièrent une multitude d’ouvrages pour réfuter ses dires ; d’ailleurs, l’affaire fut même débattue à l’Assemblée nationale qui le condamna. Beaucoup plus tard, quand la tempête se calma, qu’il supprima ladite phrase trouvée provocante, en rééditant son livre sous un nouveau titre, "De la poésie préislamique", ses compatriotes surent découvrir et apprécier à leur juste valeur l’innovation et la réforme qu’il visait en respectant le doute méthodique dans l’étude du corpus dit préislamique et en diffusant, d’autre part, les idées révolutionnaires des représentants des Lumières, ce qui constituait alors une importante contribution à l’œuvre de la Renaissance arabe (Nahdha). Avec le recul, certains intellectuels ont trouvé que le défi caractérisant ses réformes était un peu trop prononcé. André Miquel exprima cette idée sans en relever les retombées négatives(10); Rabia Mimoune déplora l’échec qui en avait résulté dans la réception du "Discours de la méthode" dans le Monde arabe, ce dernier n’ayant réellement apprécié cette œuvre de Descartes que grâce à la traduction de Mahmoud al-Khodeiri(11). Quant aux Lumières, Abdelwahab Meddeb dit(12) que les Arabo-musulmans n’avaient pas su en tirer profit ; comme il avait cité le travail de médiation accompli par Taha Hussein sans en évoquer les fruits, on peut en déduire qu’il ne trouve pas significatifs les résultats de l’effort consenti par ce dernier pour les présenter au lectorat arabophone.

Mais puisque ces critiques ont été faites plusieurs années

après la mort de Taha Hussein, et qu’elles intègrent par conséquent les facteurs temps, évolution et résultats qui lui échappaient totalement au moment où il rédigeait et publiait ses écrits rénovateurs, il ne serait pas exagéré de dire que dans les conjonctures particulières de l’époque, il avait su tirer parti de la pensée française en en sélectionnant les théories et méthodes qu’il jugeait aptes à servir d’une part sa volonté de libérer la littérature arabe de l’emprise de la religion et celle de la politique et d’autre part son désir d’encourager ses lecteurs à l’ouverture sur les civilisations étrangères, parmi lesquelles il préférait la française.

En réalité, cette préférence, due à une connaissance approfondie, se manifeste à travers ses différentes activités intellectuelles et s’exprime de diverses manières. Ainsi sa production littéraire, riche et variée, recèle des déclarations clairement laudatives mettant en valeur des aspects de la culture française dignes d’admiration et de respect. A ce sujet, trois exemples nous semblent ici très probants, l’exhaustivité n’étant point notre propos :

1- Son livre "De loin" (Min Ba'id) où il multiplie les arguments de tous ordres pour prouver que l’Hexagone (ou Paris) représente la quintessence des mérites civilisationnels réalisés par l’humanité tout au long de son histoire.

2- Son "Voyage du printemps" (Rihlat Arrabi'e) où il plaide en faveur du pouvoir qu’à la France d’épanouir ses visiteurs sur tous les plans.

3- Ses "Chapitres de littérature et de critique" (Foussoul Fil Adabi Wannaqd) où il fait l’apologie des droits civiques obtenus par les Français et leur ambition permanente de les

améliorer, parallèlement aux éloges qu'il fait de certaines œuvres françaises comme celles de Jean Giraudoux, Jules Romain, Marcel Thibault, Robert Cami, etc.

En outre, plusieurs autres écrits de Taha Hussein montrent, d'autre part, sa contribution active à l'échange constructif et fructueux entre les deux cultures : arabe et française. A cet égard, il serait très intéressant et très instructif d'étudier, par exemple, sa correspondance avec André Gide à qui il avait exprimé au départ son intention de traduire en arabe "La porte étroite". L'étonnement de Gide au sujet d'un possible intérêt que son œuvre pourrait susciter chez le lectorat arabe et les poncifs dévoilant son incompréhension de l'Islam appelèrent une réponse magistrale où Taha Hussein avait détruit les stéréotypes et désigné les affinités profondes entre les Arabo-musulmans et les Français[(13)]. La franchise et la sincérité de ses paroles avaient le mérite de consolider les sentiments amicaux qu'il inspirait à son interlocuteur français qui dit, par exemple, de son voyage en Egypte que sa "rencontre avec Taha Hussein reste le souvenir de beaucoup le plus important, le plus beau", ajoutant, entre autres : "quel charme et quelle sagesse dans ses propos !".

Les témoignages de considération que Taha Hussein avait inspirés à de célèbres écrivains et penseurs français comme Jean Cocteau, André Miquel, Jacques Berque..., et le succès remporté par ses œuvres traduites en français comme, par exemple, "Le livre des Jours" (préfacé par André Gide) et "La Traversée Intérieure" (préfacée par René Etiemble), sont d'une importance telle qu'ils devraient être décrits dans une étude exhaustive ou du moins des articles détaillés dépassant

largement le cadre de la présente esquisse. Ils expliqueraient, ne serait-ce qu'en partie, la tendance des Français frappés par la notoriété de ses réformes, à l'appeler "le Voltaire arabe" ou "le Martin Luther de l'Islam". D'autre part, le bénéfice qu'il obtint de la pensée française est aussi considérable, ce qui explique son engagement, tout au long de sa vie, à en montrer les affinités avec la pensée arabe puis, en cas de besoin, la nécessité d'en tirer avantage pour redynamiser cette dernière.

Taha Hussein était convaincu que la fidélité à la tradition musulmane signifie que l'on regarde vers les autres, qu'on les comprenne. Il n'épargnait donc aucun effort pour promouvoir le dialogue des cultures et illustrait savamment et avec lucidité la parenté culturelle arabo-française à laquelle il croyait fermement et dont il cherchait à convaincre ses pairs dans le Monde arabe et en France.

Ainsi, il consacra plusieurs articles à relever la fraternité d'esprit due aux ressemblances, et parfois même aux similitudes particulièrement frappantes, qu'il avait constatées entre des auteurs arabes et des auteurs français comme Omar Ben Abi Rabia'a et Pierre Loti(14), Ibn Hazm el Andaloussi et Stendhal(15), Ibn Khaldoun et Montesquieu(16), Mansour Fahmi et Ernest Renan...(17). Maîtrisant les lettres arabes, françaises et grecques, il dévoilait souvent avec brio la concordance ou les ressemblances entre certains de leurs textes comme il le fit, par exemple, en étudiant la littérature engagée en France, dans le Monde arabe et dans la Grèce antique(18).

Parallèlement à cela, il avait présenté à ses lecteurs arabophones l'histoire de la littérature française, les bibliographies des penseurs et écrivains français qu'il préférait,

comme, par exemple, Auguste Comte[19], Charles Baudelaire[20], Madame Du Deffand[21], André Gide[22], Paul Valéry...[23], ces deux derniers lui ayant inspiré de très admirables pages dictées par l'amitié indéfectible qui le liait à eux, par les relations très riches qu'ils avaient su établir grâce à leurs affinités réelles et aux sentiments d'admiration et de respect mutuels qui les unissaient les uns aux autres. Aussi n'est-il pas étonnant de voir son dévouement à la France rejaillir sur l'hommage qu'il rend à ses gens célèbres dans toutes les circonstances. Il arrive même que la disparition de certains d'entre eux suscite en lui une vive douleur, qu'il la considère comme une perte pour toute l'humanité, comme il le fit, par exemple avec Sarah Bernard et Paul Valéry[24], la tombe de ce dernier ayant fait l'objet de sa visite et de son recueillement, ce qui prouve son affection et sa fidélité, même par-delà la mort.

En réalité, Taha Hussein espérait inciter ses compatriotes à lire les célébrités qu'il leur présentait ou même à les étudier pour s'enrichir de leurs idées, s'instruire de leurs expériences ou méditer sur leur parcours. Toutefois, les convictions qu'il avait du cousinage spirituel et intellectuel entre les auteurs arabes et français l'autorisait à les traiter sur le même pied d'égalité, aussi ne trouvait-il aucune gêne, en cas de nécessité, à critiquer ces derniers ou à émettre des réserves sur certaines caractéristiques de leur pensée ou de leurs œuvres dont il parlait à son lectorat arabophone, comme il le fit, par exemple, avec Albert Camus en critiquant, d'une part, "La peste" pour son aspect littéraire, et d'autre part, "Le mythe de Sisyphe" pour son aspect philosophique[25].

Le fait est qu'il tenait à greffer la littérature et la pensée arabes des aspects les plus positifs de la culture française. Pour cela, il n'avait pas hésité à donner lui-même un exemple très probant. Dans sa production, l'influence de la pensée française, quand elle existe, s'apparente plutôt aux réminiscences d'idées ou de méthodes novatrices et constructives qu'il avait bien digérées, assimilées et acclimatées pour les mettre au service de la culture arabe. Aussi est-il particulièrement laborieux de déceler les échos d'une quelconque source française dans sa création littéraire, sa critique, ses plaidoyers ou ses commentaires. Ses déclarations au sujet des œuvres françaises qu'il avait lues constituent parfois le point de départ à partir duquel peut démarrer la recherche de ressemblances plus ou moins importantes entre son écrit et celui de tel auteur français ou tel autre comme c'est le cas, par exemple, entre ses "Causeries du mercredi" et les "Causeries du lundi" de Sainte-Beuve ou entre sa croyance(26) et celle de Taine(27) au déterminisme historique ou entre ses idées philosophiques(28) et celles de Voltaire(29) et d'Auguste Comte ou enfin entre ses créations littéraires d'inspiration religieuse(30) et celles de François-René de Chateaubriand(31).

Des études détaillées de littérature comparée peuvent être consacrées aux sources françaises de la culture de Taha Hussein qui, loin d'être un récepteur passif, a fondu dans le creuset de sa pensée ses sélections intellectuelles arabes et françaises, les a enrichies de ses idées personnelles et en a obtenu une synthèse originale prouvant à quel point le métissage intellectuel franco-arabe peut être intéressant et constructif pour les deux parties.

Notre écrivain était tellement convaincu de l’intérêt d’un tel métissage qu’il argumenta en faveur d’une unité civilisationnelle méditerranéenne, indépendamment de toute unité politique. Ce projet lui paraissait réalisable grâce aux efforts des intellectuels des deux rives de la Méditerranée, aussi souhaitait-il la création en Egypte d’un Centre d’Etudes et de Recherches Méditerranéennes, à l’instar du Centre Méditerranéen de Nice dont l’administrateur était, dès 1933, son ami Paul Valéry. Taha Hussein publia donc en 1938 son livre "L’avenir de la culture en Egypte" où il encouragea ses compatriotes à l’ouverture sur les pays de la rive occidentale de la Méditerranée, leur rappelant le rattachement de la civilisation de l’Egypte à cette aire géographique tout au long de l’histoire et en concluant que l’avenir de sa culture serait bien prospère si elle se tournait vers l’Europe méditerranéenne, non vers l’Orient (ou du moins beaucoup plus que vers celui-ci), dans ses choix de coopération culturelle. Cette thèse - d’où découle "le pharaonisme" reproché aux articles qu’il publiait dans sa revue "L’Ecrivain égyptien" - provoqua une levée de boucliers parmi les tenants de l’arabisme comme Sate‘e al Houssary(32), les nationalistes comme Ahmed Lotfi Essayyed(33) et les intellectuels appartenant à d’autres courants existant alors en Egypte comme Zaki Moubarak, Ahmed Amin, etc.

Le "méditerranisme" de Taha Hussein est en fait l’aboutissement d’un long parcours durant lequel il concilia avec bonheur les qualités des deux civilisations, arabe et française, et reçut une solide formation en langues et cultures latine et hellénique. S’adressant le plus souvent à un public arabophone, avec le souci de servir en priorité ses

compatriotes, il sut s'inspirer de la culture et la civilisation françaises dans la démarche de réforme intellectuelle qu'il entreprit de réaliser dans son pays et fut ainsi un modèle de réussite dans la rencontre entre l'Orient et l'Occident.

Notes :

1 - Citons, par exemple, classés par ordre alphabétique : Aubaude, Camille : Le voyage en Egypte de Gérard de Nerval ; Carré, Jean-Marie : Voyageurs et écrivains français en Egypte ; Prisse d'Avennes, Emile : Petits mémoires secrets sur la cour d'Egypte suivis d'une Etude sur les almées ; Siméon, Jean-Claude : Le voyage en Egypte : les grands voyageurs du XIX^{e} siècle.

2 - On ne cite en général que celle de Louca, Anouar : Voyageurs et écrivains égyptiens, Didier, Paris 1970.

3 - Il avait soutenu sa première thèse, consacrée au poète syrien aveugle Abou al Ala' al Ma'arri, en 1914 à l'Université du Caire et sa deuxième thèse, consacrée à Ibn Khaldoun en 1918, à la Sorbonne. Il avait intitulé la première : "Le ressouvenir d'Abil 'Ala'" (Tajdid Dhikra Abil Ala') et la seconde : "Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun".

4 - Dès son retour de France, il était journaliste de presse politico-littéraire, professeur d'histoire gréco-romaine puis de littérature arabe à la faculté de lettres du Caire dont il devint doyen. Il était le premier président de l'université d'Alexandrie (qu'il avait créée en 1942), contrôleur général de la culture, représentant de l'Egypte à l'UNESCO, conseiller technique et sous-secrétaire d'Etat au Ministère de l'Instruction Publique, Ministre de l'Education (nommé en 1950) et le premier à avoir aboli les frais d'inscription et instauré la gratuité de l'enseignement dans son pays.

5 - "A Taha Hussein à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire", sous la direction d'Abderrahmane Badawi, Le Caire, Dar al Ma'arif, 1968.

6 - Mort de chagrin en 1917, quand son fils fut tué à la guerre. Taha Hussein acheva donc sa thèse sous la direction d'un autre professeur,

formé, lui aussi par Durkheim.

7 - Taha Hussein : "Chapitres de littérature et de critique", (Foussoul Fil Adab wan Naqd). Ed. Dar al Ma'arif, Le Caire, p. 305.

8 - Les plus importantes parmi ces traductions sont énumérées dans les intéressantes études intitulées : "A Taha Hussein à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire". Nous pouvons en citer, à titre d’exemple, pour le théâtre : Andromaque de Racine (1935), Zaïre de Voltaire (1947), Pièces de théâtre écrites par un groupe de célèbres dramaturges français (1924) ; et en poésie : des poèmes de Baudelaire et de Sully Prudhomme. Notons, toutefois, qu’il s’était abstenu de traduire "Le cimetière marin" de Paul Valéry et avait justifié son refus par le fait que d’une part, il n’avait pas très bien compris ce poème (comme ce fut d’ailleurs le cas des critiques français) et que d’autre part, Paul Valéry lui-même désapprouvait la traduction de la poésie en général, de crainte qu’elle ne soit ainsi enlaidie. (Chapitres de littérature et de critique, p. 199).

9 - Comme le firent, par ailleurs, les universités de Madrid, de Rome, d’Oxford et d’autres encore... Le charisme qu’il acquit et la notoriété mondiale dont il bénéficia de son vivant et même après sa mort ne se sont jamais démentis, ce qui incita l’UNESCO et d’autres organisations culturelles internationales à célébrer son centenaire.

10 - André Miquel : Taha Hussein rénovateur de la littérature arabe, Canal Académie, émission proposée par Hélène Renard, référence PAG 214, mise en ligne le 16/11/2006.

11 - Rabia Mimoune : "Le discours de la méthode dans le Monde Arabe". Actes du Colloque "Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais". Textes réunis par Henry Mechoulan, p. 179.

12 - Abdelwahab Meddeb : Islam et Lumières : le rendez-vous manqué, Le Nouvel Observateur, 2/3/06 (Les débats de l’Obs.).

13 - Les lettres sont éditées par le bulletin des amis d’André Gide, vol 114/115, avril-juillet 1997. On les trouve en arabe dans "Al Bab Edhayyaq" (La porte étroite), Editions Al Hilal, N° 229, janvier 1968, pp. 7 - 8 sqq., sous le titre : "La lettre et la réponse".

14 - Taha Hussein : Causeries du mercredi, (Hadith al Arbi'a). Editions Dar al Ma'arif, Le Caire, pp. 311 - 313.

15 - Voir, Taha Hussein : Mélanges (Alwan), Ed. Dar al Ma'arif, Le Caire 1958, p. 102.
16 - Taha Hussein : Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Faculté des lettres, Paris, Ed. A. Pedone, 1918. (Thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en 1918), pp. 35 - 44.
17 - Taha Hussein : De loin (Min Ba'id), Ed. Al Matba'a Arrahmania, 1935, p. 275.
18 - Taha Hussein : Mélanges, p. 189.
19 - Ibid., pp. 149 - 153.
20 - Taha Hussein : Hafez et Chaouqi, (Hafez Wa Chawqi), Matba'at al I'timad, Le Caire 1933, pp. 50 - 62.
21 - Taha Hussein : Mélanges, pp. 144 - 157.
22 - Taha Hussein : Chapitres de littérature et de critique, pp. 140 - 150.
23 - Ibid., p. 197 - 198. Mélanges, pp. 51 - 75.
24 - Taha Hussein : Mélanges, p. 51.
25 - Ibid., p. 365.
26 - Taha Hussein : Le ressouvenir d'Abil Ala', (Tajdid Dhikra Abil Ala'), Ed. Dar al Ma'arif, Le Caire 1937. (Thèse de doctorat soutenue à l'Université égyptienne en 1914), p. 282 - 283.
27 - Taine : Les origines de la France contemporaine. - De l'intelligence.
28 - Taha Hussein : Mélanges, pp. 148 et 365 ; De loin, pp. 17 et 232.
29 - Lettres philosophiques.
30 - En marge de la prophétie (Ala Hamech as Sira). La promesse tenue (Al Wa'd al Haq).
31 - Le génie du Christianisme.
32 - Mohamed Afifi et Edouard al Kharrat : La Méditerranée égyptienne, Ed. Maisonneuve et Larose, Collection : représentations méditerranée, 24 mai 2000, p. 39.
33 - Ibid., p. 36.

La justice divine selon Al-Ghazali

Dr Alphousseyni Cissé
Université Cheikh Anta Diop Dakar, Sénégal

Al-Ghazali dit : "On peut penser que l’injustice c’est faire mal (à quelqu’un) tandis que la justice c’est procurer un bienfait aux gens. Or il n’en est pas ainsi. Au contraire si un roi ouvre (les portes) des armureries, des bibliothèques et des trésors et qu’il distribue ces derniers aux riches, donne les armes aux savants et met à leur disposition les citadelles donne les livres aux soldats et met à leur disposition les mosquées et les écoles, sans doute il a fait preuve de bonté toutefois il a mal fait et a dévié de (la voie) de l’équité dans la mesure où il a mis chaque chose à la place qui ne lui convenait pas. Tandis que s’il fait mal aux malades en leur donnant à boire des médicaments (amers) en leur appliquant des ventouses ainsi par force et qu’il punit les criminels par la peine capitale ou leur coupe la main ou bien les frappe du coup il s’est montré juste car il a mis les choses à la place qui leur convenait"(1).

Par conséquent le juste dit-il c’est celui qui est équitable (al-'adil). Autrement dit c’est celui qui agit conformément à la raison et à la Loi divine selon lui. Car on ne peut connaître un homme juste que par son acte dit-il. Ainsi quiconque veut connaître Dieu en tant qu’Etre juste qu’il observe le royaume des cieux et de la terre dans leur ordre parfait ou plutôt qu’il considère son propre corps tout au moins pour se rendre compte de ses merveilles (aja'ib badanih) qui sont dérisoires par rapport à celles des cieux et de la terre dit l’auteur(2). En

effet l’équité divine se traduit ainsi par le fait que Dieu a rangé chaque chose dans le macrocosme comme dans le microcosme tel que le corps humain dans l’ordre qui lui convenait dit Al-Ghazali sans quoi il y aurait imperfection et une exposition aux défauts.

Ainsi a-t-Il rangé la terre, dans le macrocosme au plus bas (asfala s-safilin) l’eau par-dessus l’air au-dessus de l’eau ensuite les cieux au-dessus de l’air à défaut de quoi leur ordonnancement serait vain selon lui.

Par conséquent la justice divine ne signifie pas seulement chez Al-Ghazali un règlement de différends entre les hommes tel que cela a été ordonné à David (que la paix soit sur lui) pour ainsi dire en ces termes : "Ô David, Nous avons fait de toi un calife sur la terre. Juge donc en toute équité parmi les gens et ne suis pas la passion : sinon elle t’égarera du sentier d’Allah". (Coran, 38/26). Mais c’est surtout cette merveilleuse présence seigneuriale dans son équilibre (itidaliha) et son ordre parfait (intizamiha) qui permet de comprendre la justice de Dieu (le Très-Haut) pour quiconque réfléchit sur le royaume céleste et terrestre à l’instar d’Abraham (que la paix soit sur lui) d’après le Coran (cf. Coran, 6/75). Du coup on se rend compte que Dieu est généreux (jawad). Et si l’on a du mal à comprendre cela dit l’auteur que l’on réfléchisse donc sur son propre corps comme nous l’avons déjà souligné. Mais cela est impossible pour quiconque est submergé par le désir de ce bas monde et soumis à la cupidité (al-hars) ou asservi par la passion (al-hawa) dit Al-Ghazali. Selon lui les noms divins qui dérivent des actes ne sauraient être compris que si l’on se fonde au préalable sur la connaissance ou la compréhension de ces actes

eux-mêmes[3].

Par ailleurs la balance ne symbolise pas par hasard la justice si on se réfère à ce qu'en dit Al-Ghazali. En effet selon lui la balance est d'origine coranique donc spirituelle et rationnelle. Voici ce qu'il en dit : "Quiconque reçoit son enseignement du Messager d'Allah juge selon la balance divine, et quiconque s'en écarte et suit l'opinion (ar-ra'y) et l'analogie (al-qiyas) est égaré et perdu (tarda)"[4]. Certes Dieu dit à ce propos : premièrement : "et pesez avec la balance exacte" (Coran, 17/35) ; deuxièmement : "Et Il a établi la balance afin que vous ne transgressiez pas dans la pesée donnez (toujours) le poids exact et ne faussez pas la pesée" (Coran, 55/1-9) ; troisièmement : "Nous avons effectivement envoyé Nos messagers avec des preuves évidentes et fait descendre avec eux le Livre et la balance afin que les gens établissent la justice". (Coran, 57/25).

Cette balance sert à connaître Dieu (le Très-Haut), Ses anges, Ses livres, Ses messagers, Son royaume apparent et caché (malakutih) afin que du coup on connaisse la modalité de la pesée par l'intermédiaire des prophètes de même que ces derniers le savent par l'intermédiaire des anges. Tandis que Dieu est le Premier Maître, le deuxième étant Gabriel et le Messager (que Dieu le bénisse et le salue) étant le troisième maître. Toutes les créatures apprennent par l'intermédiaire des Messagers, elles n'ont pas d'autre voie en dehors de ces derniers[5].

Certes selon Al-Ghazali la balance divine fait découvrir les merveilles de l'univers et met fin aux propos du contradicteur ainsi que l'a fait Abraham (que la paix soit sur

lui) face à Némrod[6]. Autrement dit la balance est un critère de jugement rationnel et spirituel selon l'auteur ainsi que nous l'avons noté et un mode de connaissance des réalités divines. Elle nous fait comprendre l'unicité de Dieu (le Très-Haut)[7] à qui tout dans l'univers est soumis et gouverné par Sa puissance et Sa sagesse, par conséquent dit Al-Ghazali on ne doit injurier ni le temps (ad-dahr) ni rapporter les choses aux astres concernant sans doute leurs probables influences sur nos destins, ni nous opposer au décret divin comme on a l'habitude de le faire souligne t-il[8]. Toutefois les planètes et les astres tels que le soleil et la lune influent sur les évènements qui sont adventés sur la terre selon Al-Ghazali. En effet l'alternance des quatre saisons est due aux mouvements du soleil qui évolue selon un calcul connaissable dit-il, à la base du Coran. Certes Dieu (le Très-Haut) a instauré les causes dans l'éternité de manière immuable de sorte que si on les connaît on peut prévoir leurs effets. C'est par exemple le cas de la prévision de l'éclipse du soleil dont la négation est rejetée par Al-Ghazali[9].

Or on peut dire que ces changements climatiques sur la terre qui sont ainsi dus à l'évolution du soleil ont des conséquences sur la vie de l'homme de manière évidente. Cependant ils n'influent pas sur son destin qui est déterminé dans l'éternité selon Al-Ghazali[10]. En effet l'homme n'agit qu'en fonction de ce qui est déterminé pour lui dans l'éternité : s'il est destiné à être heureux il saisira les causes établies dans l'éternité concernant l'acquisition de la félicité, s'il est destiné à être malheureux il sera satisfait d'être paresseux et fainéant ce qui est une cause de son châtiment éternel ainsi que la piété et le libertinage sont des causes de la félicité et du châtiment

éternel ; de même que s’il prend le médicament il peut être guéri et s’il avale un poison il peut mourir.

Par conséquent la prédestination ainsi perçue par Al-Ghazali n’implique pas que l’homme n’a aucune part de responsabilité dans ses actes. Au contraire il est libre de choisir la voie qu’il veut même si celle-ci semble paradoxalement tracée dans l’éternité ; par ailleurs il affirme qu’il n’y a de salut que dans la liberté de penser(11) donc seul un paresseux et fainéant se posera la question de l’utilité ou de l’inutilité de l’action car il ne sait pas ce qui est prédestiné pour lui dans l’éternité. Par conséquent le souci (al-hamm) qui pousse à l’action est une faveur (fadl) pour l’homme de la part de Dieu (le Très-Haut) dit Al-Ghazali(12) car la recherche du paradis sans l’action est un péché puisque le bonheur ne s’obtient que par la connaissance et l’action et le manquement de sa recherche est stupidité (hamaqa)(13). Et c’est là que réside la justice divine car n’obtient la félicité que celui qui vient à Dieu avec un cœur sain or le salut du cœur est un attribut qui s’acquiert par l’effort (sifa tuktasab bis-sa'y) de même que la jurisprudence et la fonction d’imamat sans aucune différence dit Al-Ghazali.

Par conséquent la vision négative que l’on peut avoir à l’égard de la prédestination est balayée parce que la liberté de l’homme est sauvée ainsi sans aucune véhémence comme l’affirment les Mu'tazilites et les existentialistes. Car Dieu (le Très-Haut) est non seulement Juste mais Il est également Souverain. Il a établi des lois immuables dans le règne de l’univers et a permis à l’homme de les découvrir pour assurer son salut en s’appuyant sur la raison et la Loi divine cause pour

laquelle Dieu l’a fait descendre sur la terre comme calife pour voir comment il va se conduire. En effet Al-Ghazali interprète le mot "mafatih al ghayb" ou les clefs de l’inconnaissable, dans le Coran comme signifiant la connaissance des causes des réalités dans le monde apparent (alam ash-shahada) car ces causes comme nous l’avons dit sont établies par Dieu (le Très-Haut) dans l’éternité de même que toute chose déterminée existe nécessairement par décret divin dans l’éternité même si elle n’est pas nécessaire par soi souligne-t-il.

"Par conséquent en sachant tout cela, l’homme dans la quête de sa subsistance, en somme doit être apaisé dans son âme reposé dans son esprit, et nullement troublé dans son cœur"(14).

Comme nous l’avons mentionné ailleurs(15) Al-Ghazali d’une manière caractéristique remarque que la part allotie à l’homme concernant ce nom divin à savoir le Juste (al-‘adl) consiste au fait que son premier devoir de justice envers lui-même est qu’il soumette la passion et la colère au contrôle de la raison et de la Loi divine dans le cas contraire il sera injuste envers lui-même. En ce qui concerne sa justice à l’égard de chacune des parties de son corps est qu’il l’utilise conformément à la Loi divine. Quant à sa justice à l’égard de sa famille ou ses proches ou ses subordonnés cela va de soi dit-il.

Au point de vue de la religion sa justice doit être traduite par la foi en Dieu dans sa totalité comme nous l’avons noté.

En conclusion la justice divine désigne avant tout la connaissance de l’unicité de Dieu (le Très-Haut) dans Sa toute puissance et Sa sagesse qui se manifestent dans la création de

l’univers et son ordre parfait dans son ensemble selon Al-Ghazali. Certes l’homme ne saurait s’approprier une part de cela et s’y conformer qu’en s’appuyant sur la raison et la Loi divine nous dit-il[16].

Traduction :

Le sage est le législateur, l’arbitre et le juge incontestable (al-qadi al-musallam) dont le jugement est sans appel et le décret immuable. Le jugement divin concernant le droit des hommes est le fait que l’homme n’obtient que le fruit de ses efforts et qu’en vérité son effort lui sera présenté (Coran, 53/39 - 40) et que les bons seront certes dans un (jardin) de délice et les libertins seront certes dans une fournaise (Coran, 82/13 - 14). Le sens de Son jugement à l’égard du bon et du libertin relativement à la félicité et au châtiment c’est le fait qu’Il a mis la bonté et le libertinage comme des causes qui conduisent leurs auteurs vers la félicité et le châtiment de même qu’Il a mis la médication et le poison comme des causes qui conduisent leurs auteurs vers la guérison et la mort, dans la mesure où le sens de la sagesse revient à l’agencement des causes et le fait de les orienter en direction des causés (al-musabbabat) du coup celui qui en est décrit d’une manière générale est un sage d’une manière générale (hakaman mutlqan) car il est la cause de toutes les causes dans leur ensemble et leur détail ; or c’est à partir du sage que s’opèrent le décret (al-qada') et l’arrêt (al-qadar). En effet Sa détermination est l’origine de l’existence des causes afin que Son jugement s’applique aux causés et le fait qu’Il établit toutes les causes fondamentales solides éternelles et immuables-telles que la terre, les sept cieux, les astres, les

planètes et leurs mouvements correspondants qui sont immuables et éternels- jusqu'à ce que l'Ecriture arrive à son terme est Son décret ainsi que le Très-Haut dit : "Il décréta d'en faire sept cieux en deux jours et révéla à chaque ciel sa fonction" (Coran, 41/12) ; et l'orientation de ces causes par leurs mouvements correspondants fixés, déterminés et calculés en direction des causés qui en sont adventés instant après instant est Son arrêt.

Par conséquent le jugement est la première création totale et l'ordre éternel qui est comme un clin d'œil, le décret est la détermination totale de toutes les causes éternelles, l'arrêt est l'orientation de toutes les causes par leurs mouvements éternels et calculés en direction des causés dénombrés et fixés selon une mesure connaissable qui n'augmente ni ne diminue, cause pour laquelle rien n'échappe à Son décret et à Son arrêt.

Tu ne peux comprendre cela que par un exemple : peut-être as-tu vu l'horloge grâce à laquelle on connaît les heures de prière, et si tu ne l'as pas vue cela revient en tout au fait qu'elle nécessite un instrument en forme de tube renfermant une quantité d'eau connaissable, un autre instrument creux placé à l'intérieur au-dessus de l'eau et un fil solide dont un bout est lié à cet instrument et l'autre bout au bas d'un petit godet placé au-dessus du tube creux et dans lequel il y a un ballon au-dessous duquel il y a une soucoupe, de telle sorte que si le ballon chute il tombe sur la soucoupe et on entend son tintement, puis on fait un trou dans le tube instrumental selon une mesure connaissable à partir duquel l'eau descend petit à petit. Lorsque le niveau de l'eau baisse du même coup baisse l'instrument creux placé sur la surface de l'eau, le fil solide qui en est lié se

détend en mettant en mouvement le godet contenant le ballon de manière à le renverser complètement, par conséquent le ballon roule et tombe sur la soucoupe en tintant, et à la fin de chaque heure cela recommence.

Certes l'espace qui sépare les deux moments est déterminé en fonction de l'écoulement de l'eau et l'abaissement de son niveau, cela est lié à la dimension de la largeur du trou à travers lequel descend l'eau et on le connaît par calcul. Par conséquent l'eau descend selon une quantité déterminée et connaissable, à cause de la détermination de la largeur du trou d'une manière connaissable, du même coup se produit l'abaissement du niveau supérieur de l'eau selon cette quantité dont dépendent la détermination de l'abaissement de l'instrument creux et la tension du fil solide qui en est lié, le mouvement se déclenche dans le godet contenant le ballon. Or tout cela est déterminé en fonction de la détermination de sa cause, celle-ci n'augmente ni ne diminue. On peut considérer la chute du ballon dans le godet comme une cause d'un mouvement qui est lui-même la cause d'un troisième mouvement ainsi de suite jusqu'à plusieurs enchaînements au point qu'il en découle des mouvements étonnants et déterminés selon des quantités fixées ; or leur première cause est la descente de l'eau selon une mesure connaissable.

Si tu te représentes cette figure, sache que son créateur a besoin de trois choses :

1) la création (at-tadbir) à savoir le jugement concernant ce qu'il faut comme instruments, moyens (litt. causes) et mouvements jusqu'à ce qu'il arrive à acquérir tout ce qu'il faut pour cela. En effet tel est le jugement.

2) l’existentiation (ijad) de ces instruments qui sont fondamentaux à savoir le tube instrumental pour contenir l’eau, l’instrument creux à placer sur la surface de l’eau, le fil solide qui en est lié, le godet dans lequel il y a le ballon et la soucoupe sur laquelle tombe le ballon ; or tel est le décret.

3) l’établissement (nasb) d’une cause qui nécessite (le déclenchement) d’un mouvement déterminé calculé et fixé, à savoir faire un trou au bas de l’instrument selon une largeur déterminée afin qu’il s’y déclenche par la descente de l’eau un mouvement à la surface de l’eau ainsi, puis le mouvement de l’instrument creux placé à la surface de l’eau puis celui du fil ensuite du godet contenant le ballon ensuite le mouvement de celui-ci ensuite son choc contre la soucoupe en tombant légèrement puis le tintement qu’il produit avertissant les présents qui l’entendent et se mettent en mouvement pour accomplir la prière et les travaux en prenant connaissance de l’heure.

Or tout cela se passe selon une mesure connaissable et une quantité déterminée par une cause selon la mesure du premier mouvement à savoir celui de l’eau.

Si tu as compris que ces instruments sont fondamentalement nécessaires pour (déclencher) le mouvement qui doit être nécessairement déterminé pour que soit déterminé ce qui en résulte ainsi donc comprends l’advention des évènements dont aucune chose ne se fait ni avant ni après lorsque leur terme arrive à savoir en présence de leur cause. Or tout cela est fondé sur une mesure connaissable et que Dieu atteint ce qu’Il se propose étant donné qu’Il a assigné une mesure à chaque chose (Coran, 65/3).

Par conséquent les cieux, les planètes, les astres, la terre, la mer, l'air et les corps macrocosmiques dans l'univers sont comme ces instruments ; la cause motrice des planètes est comme ce trou nécessitant la descente de l'eau selon une mesure connaissable. L'influence du mouvement du soleil, de la lune et des astres sur l'advention des évènements sur la terre est similaire à celle du mouvement de l'eau pour le déclenchement des mouvements qui influent à leur tour sur la chute du ballon indiquant l'heure.

Par exemple les mouvements du ciel entraînent des changements sur la terre ainsi le soleil lorsqu'il atteint l'orient et que le monde est éclairé et que les gens voient facilement du même coup il leur est facile de vaquer à leurs occupations. Lorsqu'il atteint l'occident cela leur devient difficile donc ils regagnent leurs demeures. Lorsqu'il se rapproche du milieu du ciel et au zénith au-dessus de la tête des habitants des contrées (litt. climats) l'air se raréfie et l'été apparaît fortement les fruits mûrissent. Lorsqu'il s'éloigne l'hiver apparaît et le froid devient intense. Lorsqu'il est dans une position médiane le climat devient tempéré le printemps apparaît, la terre est couverte par la végétation, la verdure apparaît.

Par conséquent compare ces réalités bien connues avec celles qui sont étonnantes et que tu ne connais pas.

En effet l'alternance de toutes ces saisons est déterminée selon une mesure connaissable car elle est liée aux mouvements du soleil et de la lune : "Le soleil et la lune (évoluent) selon un calcul (minutieux)" (Coran, 55/5), à savoir leur mouvement selon un calcul connaissable. Par conséquent telle est la détermination et l'agencement de toutes les causes

est le décret tandis que la première création qui est comme un clin d'œil est le jugement or Dieu est Juge et Juste selon l'expression de ces réalités ; de même que le mouvement de l'instrument, du fil et du ballon n'est pas en dehors de la volonté de celui qui a mis en place l'instrument, au contraire c'est ce qu'il veut en agissant de la sorte, en va-t-il de même pour chaque évènement qui se produit dans l'univers mauvais ou bon utile ou nuisible, il n'est pas en dehors de la volonté de Dieu (qu'Il soit exalté et magnifié) ; au contraire telle est la volonté de Dieu (le Très-Haut) et c'est pour cela qu'Il a créé ses causes, tel est le sens de Sa parole : "c'est pour cela qu'Il les a créés" (Coran, 11/119).

Or faire comprendre les réalités divines par des exemples ordinaires est difficile, mais le but est l'avertissement ; par conséquent laisse là les exemples et suis le but ; gare à la représentation et à la ressemblance !

Remarque : Tu as compris par l'exemple mentionné ce qu'il y a chez l'homme comme jugement, création décret et arrêt, car cela est une chose facile, toutefois le danger est la création des exercices et des combats spirituels ainsi que la détermination de la conduite des affaires qui influent sur les bienfaits de la religion et de la vie ici-bas cause pour laquelle Dieu a placé Ses serviteurs comme califes sur la terre et les y fait vivre afin qu'Il voie comment ils vont se conduire.

Toutefois la part allotie (à l'homme) au point de vue de la religion concernant la constatation de cet attribut de Dieu (le Très-Haut) est qu'il sache que l'affaire est terminée définitivement (mafrugh) venant de Dieu et qu'elle n'est pas nouvelle, la plume a séché concernant l'étant, que les causes

sont déjà orientées en direction des causés et que leur acheminement en direction de ces derniers à leurs instants et à leurs termes est une décision nécessaire. En effet tout ce qui entre dans l'existence l'est par nécessité même s'il n'est pas nécessaire en soi toutefois il est nécessaire par décret éternel qui est sans appel.

Par conséquent qu'il sache que ce qui est déterminé est existant et que le souci (al-hamm) est une faveur (fadl). Par conséquent l'homme doit être, dans la quête de sa subsistance apaisé dans son âme, reposé dans son esprit et nullement troublé dans son cœur.

Si tu dis : "il s'impose nécessairement à lui deux problèmes :

1) comment le souci peut-il être une faveur alors qu'il est également déterminé, car il lui est déterminé une cause qui une fois présente le souci se produit nécessairement ?

2) si l'affaire est définitivement terminée de la part de Dieu à quoi sert l'action alors que s'en est fini concernant la cause de la félicité et du châtiment ?".

La réponse à la première question c'est que leur dire : ce qui est déterminé existe et que le souci est une faveur ne signifie pas que celle-ci l'est par rapport à ce qui est déterminé extérieur à celui-ci mais au contraire c'est une faveur à savoir une frivolité (laghw) sans utilité, car elle ne repousse pas ce qui est déterminé. Or la cause liée au souci en quoi il existe est l'ignorance pure, car si son existence était déterminée donc gare ! Le souci ne peut pas le repousser, ce qui est le fait de hâter une sorte de douleur de peur que la douleur ne se produise, et si son existence n'est pas déterminée donc le souci

n’a pas de sens à cet égard.

Par conséquent dans ces deux cas le souci est une faveur. En ce qui concerne l’action la réponse est selon ce que dit le Prophète (que Dieu le bénisse et le salue) : "Œuvrez à tout un chacun est facilité ce qui est créé pour lui". Cela signifie que quiconque est destiné à être heureux c’est dû à une cause déterminée du même coup il agit en fonction de cela à savoir l’obéissance, et quiconque est destiné à être malheureux, que Dieu nous en préserve ! Cela (également) est dû à une cause à savoir sa fainéantise à l’égard des causes de celle-ci.

La cause de sa fainéantise peut relever du fait qu’il est ancré dans son esprit la pensée de se dire : "si je suis destiné à être heureux donc je n’ai pas besoin de travailler, et si je suis destiné à être malheureux donc l’action ne me sert à rien".

Or cela est de l’ignorance car il ne sait pas que s’il est destiné à être heureux c’est parce qu’il survient en lui les causes de la félicité par la connaissance et l’action dans le cas contraire c’est donc le signe (litt. l’incitation) de son châtiment. C’est par exemple celui qui espère devenir juriste atteignant le degré de l’imamat. Par conséquent on lui dit fournis de l’effort et exerce-toi. Il répond si Dieu (qu’Il soit exalté et magnifié) a décrété dans l’éternité que je serai imam donc je n’ai pas besoin de fournir de l’effort et s’Il a décrété que je serai ignorant donc l’effort ne me sert à rien. On lui répond si cette pensée s’impose à toi cela prouve qu’Il a décrété que tu seras ignorant ; car quiconque est destiné éternellement à être imam néanmoins il le concrétise par ses causes Dieu lui apporte celles-ci et il agit en fonction d’elles Il repousse à son égard les pensées qui l’entrainent à la paresse et à la fainéantise. Au

contraire quiconque ne fournit aucun effort n’obtient pas du tout le degré de l’imamat, et quiconque fournit un effort et que les causes lui sont facilitées il peut réaliser son souhait s’il poursuit son effort jusqu’au bout et qu’il ne rencontre pas d’obstacle sur son chemin.

Par conséquent n’obtient la félicité que celui qui vient à Dieu avec un cœur sain, or le salut du cœur est un attribut qui s’acquiert par l’effort de même que la jurisprudence et l’attribut d’imamat, sans différence.

Oui ! Les hommes concernant (le nom divin) le Sage se situent à différents niveaux. D’aucun considère la fin à savoir ce qui l’attend, un autre le commencement à savoir ce qui est décrété pour lui dans la prééternité cela est plus important car la fin suit le commencement, un autre se détourne du passé et du futur, il est le fils de son temps, il le considère, satisfait des évènements selon le décret de Dieu (qu’Il soit exalté et magnifié) et ce qui s’y manifeste cela est encore plus important que ce qui précède. Un autre se détourne du présent, du passé et du futur, le cœur submergé par le Sage, attaché à la vision de Dieu, or tel est le degré le plus élevé.

Le juste (al-'adl) désigne l’équitable (al-'adil) à savoir celui de qui découle l’acte d’équité contraire à l’injustice ; or nul ne peut connaître (un homme) équitable tant qu’il ne connaît pas son équité et on ne peut connaître son équité qu’en connaissant son acte. En effet quiconque veut comprendre cet attribut (al-wasf) il lui faut comprendre (d’abord) dans leur totalité les actes de Dieu (le Très-Haut) depuis le royaume des cieux jusqu’à la limite de la terre humide au point qu’il ne voit pas de disproportion en la création du Tout Miséricordieux ;

puis ramène sur elle le regard et n'y voit une brèche quelconque puis retourne son regard à deux fois son regard lui revient humilié et frustré alors qu'il est émerveillé par la beauté de la présence seigneuriale et rendu perplexe par son équilibre et son ordonnancement ; du coup il saisit quelque chose parmi les significations de la justice de Dieu (qu'Il soit magnifié et sanctifié).

En effet Il a créé les classes d'existants, les êtres matériels et les êtres spirituels, les êtres parfaits et les êtres imparfaits, en donnant à chacun d'eux ce qui lui convenait dans la création par conséquent Il est généreux (jawad). Il les a rangés à la place qui leur convenait du coup Il est équitable. Ainsi parmi les corps macrocosmiques il y a la terre, l'eau, l'air, les cieux et les astres. Il les a créés et rangés. Il a placé la terre au plus bas l'eau par-dessus, au-dessus de l'eau l'air, au-dessus de l'air les cieux. Certes si cet ordre fait défaut leur ordonnancement serait vain.

Peut-être que cette figure de réalisation de cet ordonnancement afférent à la justice et à l'ordre est quelque chose de difficile à comprendre pour la plupart des esprits, par conséquent mettons-nous au niveau des gens ordinaires (al-'awamm). Nous disons donc que l'homme considère son propre corps, certes il est composé de différentes parties de même en va-t-il pour l'univers composé (également) de différents corps. La première différenciation chez l'homme est que Dieu l'a composé d'os, de chair et de peau. Il a fait de l'ossature une charpente intérieure protégée par la chair qui est protégée (elle-même) par la peau. En effet si cet ordre est inversé et qu'Il fait apparaître ce qu'Il a caché l'ordonnancement serait vain.

Par conséquent si cela t’est caché (sache) qu’Il a créé pour l’homme différentes parties telles que les mains, les pieds, les yeux, le nez et les oreilles. Du coup par cette création des parties Il est généreux, et en les rangeant à la place qui leur convenait du coup Il est équitable ; car Il a placé les yeux à l’avant du corps, étant donné que s’Il les avait placés à la nuque ou au pied ou bien à la main ou au sommet de la tête il est évident que ce serait une imperfection et une exposition aux défauts. C’est ainsi qu’Il a lié les mains aux épaules, s’Il les avait liées à la tête ou à la ceinture (al-haq') ou bien aux genoux, il est évident que cela causerait des entraves. C’est ainsi qu’Il a placé les sens au niveau de la tête. En effet ce sont des espions (jawasis) afin qu’ils illuminent tout le corps. S’Il les avait rangés au niveau des pieds leur ordre s’en trouverait entravé indubitablement. Or l’explication de cela concernant chaque partie est longue.

D’une manière générale il faut que tu saches que rien n’est créé dans un endroit sans que cela soit convenable. En effet s’Il l’avait placé soit à droite soit à gauche, soit en bas soit en haut ce serait imparfait ou vain ou bien laid ou bien non-conforme à l’ordre et détestable pour le regard ; de même que si le nez était créé au milieu du visage ou au front ou bien à la joue ce serait une imperfection concernant son utilité.

Si tu as bien compris cela d’une manière certaine sache que le soleil également Dieu ne l’a pas créé au quatrième ciel, à savoir dans la position médiane des sept cieux par plaisanterie (hazlan) au contraire Il ne l’a créé qu’en toute vérité et ne l’a placé qu’à l’endroit convenable afin d’atteindre les buts qu’Il vise. Toutefois peut-être que tu es incapable de saisir la sagesse

qui en est sous-adjacente car tu réfléchis peu sur le royaume des cieux, de la terre et leurs merveilles. En effet si tu les avais observés tu aurais vu des merveilles qui te rendront dérisoires celles de ton propre corps. Et comment non ! Alors que la création des cieux et de la terre est plus grande que celle des hommes. Plût à Dieu que tu accomplisses la connaissance de tes propres merveilles, que tu y réfléchisses complètement et ce qui les entoure comme corps du coup tu seras du nombre de ceux à propos de qui Dieu (qu’Il soit exalté et magnifié) dit : "Nous leur montrerons nos signes dans les horizons et en eux-mêmes" (Coran, 41/53). Et comment es-tu donc pour que tu sois du nombre de ceux à propos de qui Il dit : "Ainsi avons-Nous montré à Abraham le royaume des cieux et de la terre" (Coran, 6/75). Comment les portes du ciel peuvent-elles s’ouvrir pour quiconque est submergé par le souci du bas monde et asservi par la cupidité et la passion ?

Par conséquent tel est le signe (ar-ramz) concernant la compréhension préalable de la voie de la connaissance de cet unique nom (divin). Son explication demande des tomes, il en est de même pour le commentaire de chaque nom divin. Les noms divins qui dérivent des actes ne sauraient être compris avant la compréhension des actes. Or tout ce qui se trouve dans l’existence en fait d’actes de Dieu (le Très-Haut) quiconque ne les embrasse pas en détail et en totalité par la connaissance n’en possède qu’un simple commentaire et la langue. Or il n’y aucun moyen de les connaître en détail car leur connaissance est sans limite. Concernant leur ensemble l’homme en possède une voie et selon l’étendue de la connaissance qu’il en a il tire sa part de la connaissance des noms divins ; or cela englobe

toutes les connaissances. Néanmoins le but d’un tel livre est l’allusion (al-ima') à leurs clés (mafatihiha) et la conclusion de leur ensemble seulement.

Remarque : La part allotie à l’homme concernant (ce nom divin) le Juste est évidente. La première chose qui lui incombe comme équité dans ses propres attributs est qu’il mette la passion et la colère sous le contrôle de la raison et de la religion. En effet tant qu’il asservira la raison par la passion et la colère il sera injuste. Tel est l’ensemble de son équité envers lui-même ; quant au détail il doit veiller sur les limites (fixées) par la Loi divine d’une manière totale. Son équité concernant chaque partie de son corps est qu’il l’utilise conformément à la Loi divine. Quant à son équité envers sa famille ses proches et ceux qui sont sous sa responsabilité s’il en a est évidente.

On peut penser que l’injustice c’est faire mal (à quelqu’un) tandis que la justice c’est procurer un bienfait aux gens. Or il n’en est pas ainsi. Au contraire si un roi ouvre (les portes) des armureries, des bibliothèques et des trésors et qu’il distribue ces derniers aux riches, donne les armes aux savants et met à leur disposition les citadelles donne les livres aux soldats et met à leur disposition les mosquées et les écoles, sans doute il a fait preuve de bonté toutefois il a mal fait et a dévié de (la voie) de l’équité dans la mesure où il a mis chaque chose à la place qui ne lui convenait pas. Tandis que s’il fait mal aux malades en leur donnant à boire des médicaments (amers) en leur appliquant des ventouses ainsi par force et qu’il punit les criminels par la peine capitale ou leur coupe la main ou bien les frappe du coup il s’est montré juste car il a mis les choses à la place qui leur convenait.

La part allotie à l'homme concernant la constatation de cet attribut au point de vue de la religion est la foi en Dieu (qu'Il soit exalté et magnifié) ce qui est justice et qu'il ne s'oppose pas à Lui dans Son action et Son décret ainsi que dans le reste de Ses actes, que cela soit en adéquation avec son désir ou non. Car tout cela est justice ; c'est ainsi et c'est comme tel. Certes s'Il avait agi autrement il en découlera un mal plus grand que ce qui est arrivé, de même que le malade si on ne lui applique pas les ventouses il souffrira davantage. Ainsi donc Dieu (le Très-Haut) est Juste. La foi en Lui met fin à la négation et à l'opposition de manière manifeste et cachée. En définitive qu'il n'injurie pas le temps, ne rapporte pas les choses (à l'influence) des astres et ne s'y oppose pas ainsi qu'on le fait d'habitude. Au contraire qu'il sache que tout cela constitue des causes assujetties à (Dieu) ordonnées et orientées en direction des causés (al-musabbabat) selon la plus belle manière (litt. orientation) au plus haut degré de l'équité et de la subtilité.

Références :

1 - Al Ghazali : Al-Maqsad al asna fi sarh ma'ani asma'i llah al husna, 1ère edition, Beyrouth 2003, p. 100.
2 - Ibid., p. 99.
3 - Al Ghazali : Rawdat at-talibin wa 'umdat as-salikin, in Majmu'at rasa'il, Beyrouth 1986, p. 66. Voir également Daniel Gimaret : Les noms divins en Islam, les éditions du Cerf, Paris 1988, p. 346.
4 - Cf. Al Ghazali : Al-Qistas al mustaqim, in Majmu'at rasa'il, p. 8.
5 - Ibid., p. 9.
6 - Cf. Alphousseyni Cissé : Quelques aspects de la pensée d'Al-Gazali, in Ethiopiques, revue négro-africaine de littérature, 2005, p. 61.
7 - Idem : L'unicité divine selon Al-Gazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université Cheikh Anta Diop, Dakar, n° 33,

2003, pp. 1 - 9.

8 - Al Ghazali : Al-Maqsad, p. 101.

9 - Cf. Alphousseyni Cissé : Quelques aspects de la pensée d'Al-Gazali, p. 61.

10 - Al Ghazali : Al-Maqsad, p. 97.

11 - Alphousseyni Cissé : op. cit., p. 60.

12 - Al Ghazali : Al-Maqsad, p. 96.

13 - Alphousseyni Cissé : L'Islam n'est pas une idéologie, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université de Dakar, numéro 37/B 2007, p. 4.

14 - Al Ghazali : Al-Maqsad, p. 96.

15 - Alphousseyni Cissé : La vie et la mort selon Al-Gazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, université de Dakar, n° 32, 2002, pp. 241 - 251.

16 - Al Ghazali : Al-Maqsad, pp. 100 - 101.

L'aventure de la langue française en Algérie

Dr Hadj Dahmane
Université de Haute Alsace, France

Les débuts de la langue française en Algérie :

Les autorités coloniales œuvraient, depuis le début de l'invasion, à l'effacement de la langue arabe au profit de la langue française conformément à l'adage "telle est la langue du roi, telle est celle du pays". Lors de son passage à Alger, en 1895, le poète égyptien Ahmed Chawqi, s'étonnait de l'usage très étendu de la langue française ; "je me suis aperçu que (même) le cireur de chaussures (...) dédaignait de parler arabe. Quand je lui adressais la parole dans cette langue il ne me répondait qu'en français"(1). C'est dire que quelques années après l'occupation la langue française a réussi à s'implanter en Algérie.

Nous verrons plus tard quelle attitude, les algériens ont opté vis-à-vis de la langue française et dans quel but ils ont décidé de la maîtriser.

A présent, essayons de comprendre comment le français a été instauré et enseigné par les autorités coloniales en Algérie. Bien entendu, il ne s'agit pas de retracer l'histoire de l'école coloniale, pas plus que l'histoire de la mise en place de cette école. Il s'agit plutôt d'examiner les rapports entre les objectifs politiques de la colonisation et les principes pédagogiques. L'objectif est d'étudier l'impact de l'idéologie dominante sur l'enseignement et de voir si cet impact n'est pas également discernable au niveau du choix des outils pédagogiques.

L’enseignement d’une langue implique en effet un certain nombre d’exigences.

Pourquoi fallait-il imposer le français aux algériens ?

L’année 1893 est la date de la première parution du BEIA[(2)] qui constitue un lien entre tous les enseignants. Il est à signaler que l’enseignement pour les indigènes a suscité un grand et long débat entre partisans de l’instruction de l’indigène et ceux qui ne l’étaient pas, comme en témoignent les archives et les textes publiés dans le BEIA. Ainsi, par exemple, on peut y lire : "Nous ne voulons faire ni des fonctionnaires, ni des ouvriers d’arts, mais nous croyons que l’indigène sans instruction est un instrument déplorable de production »[(3)] Ajoutons que la colonisation a tout intérêt à voir le fellah devenir meilleur cultivateur. N’est-ce pas l’indigène qui fournit abondamment au colon une main d’œuvre à bon marché et indispensable, mais malheureusement inhabile"[(4)].

Les partisans de cet enseignement insistent sur le fait que la langue française est aussi "civilisatrice". C’est par elle, selon eux, que les populations indigènes accèdent peu à peu à la "civilisation".

Cependant, d’autres refusaient l’enseignement du français aux indigènes car, selon eux, la langue française est la langue de la liberté et de l’égalité : "Supposer les populations de nos colonies ayant enfin appris le français et par le canal de notre langue, (...) toutes les idées françaises. Qu’est-ce donc que ces idées ? N’est-ce pas que l’homme doit être libre, que les individus sont égaux entre eux, qu’il n’y a pas de gouvernement légitime en dehors de la volonté de la majorité, que les nationalités ont un droit imprescriptible à l’existence ?

N’est-ce pas là ce qu’est l’originalité et l’honneur des idées dont notre langue est le véhicule ? (...) La langue française, en la leur révélant, bien loin de nous en faire aimer, comme on l’imagine un peu candidement, leur fournira les plus fortes raisons de nous haïr (...) Notre langue n’est pas un instrument à mettre entre les mains de populations que l’on veut gouverner sans leur consentement"(5).

Quel français enseigner ?

On peut remarquer, sans exagération aucune, que les deux tendances sont issues de préjugés. Quoiqu’il en soit, le véritable problème était de savoir quel français enseigner aux indigènes.

On devine que le problème qui s’est posait alors était celui du niveau de la langue à enseigner. Le débat semblait concerner le niveau de français qu’il convenait d’enseigner aux indigènes ? On constate que les débats privilégiaient ce qu’on appelle en matière de pédagogie et de didactique une "langue simple". Mais que faut-il entendre par langue simple ? Une langue qui n’est pas définie en termes de degrés de complexité syntaxique mais plutôt en termes de registre ? Par langue simple fallait-il entendre la langue de la conversation courante, par opposition à la langue littéraire ou scientifique ?

Aussi la formule suivante donnée par le programme spécial de 1890 résume-t-elle parfaitement l’objectif de cet enseignement : "rien d’abstrait, rien de compliqué, rien de savant"(6). L’accent est mis sans conteste sur la priorité de l’oral Il s’agit donc d’une pédagogie active : l’enseignant doit faire parler les élèves et évite de trop parler. La grammaire, à son tour, ne semblait pas occuper une place importante : "le

français ne doit pas être enseigné par la grammaire mais plutôt par les exercices. La mise en question de la dictée est jugée peu efficace pédagogiquement"[7].

Quelque soit la méthode qui fut retenue, la langue française a pu reléguer la langue arabe au second plan pour faire de cette dernière une langue étrangère. Nous verrons plus loin comment les écrivains algériens de langue française, ont su contourner ce problème et utiliser la langue française, non pas comme une langue dominante, mais comme une langue qui domine "tout en restant langue étrangère".

Malgré cette volonté intéressée d'instruire les indigènes, les inégalités restaient flagrantes et la règle de dominant / dominé était de rigueur. Ainsi, on peut lire : "les Français sont aujourd'hui en Algérie dans des conditions semblables à celles où se trouvèrent les Francs de Gaulle : une race victorieuse impose son joug à une race vaincue. Il y a donc des maîtres et des sujets, des privilégiés et des non privilégiés, il ne peut y avoir d'égalité"[8].

Nous constatons que l'opposition systématique est toujours présente : supérieur / inférieur, dominant / dominé. Et l'agression culturelle contre le colonisé se fait à partir de cette attitude. "Que la France bénéficie d'une civilisation supérieure et qu'elle rend service aux peuples qu'elle juge moins évolués en la leur faisant partager. D'où la conception assimilatrice de la colonisation qui aboutit en fait à réserver les avantages métropolitains aux colons et à détruire la civilisation des colonisés. Le phénomène d'acculturation me paraît fondamental. Les coups portés à la civilisation musulmane qui constitue un bloc, ont été sans doute ressentis plus

profondément que l’exploitation économique"[9].

En effet, si l’économie est la cause déterminante de l’occupation coloniale, la colonisation culturelle tout aussi spoliatrice marque durablement les actes quotidiens du colonisé. L’atteinte linguistique, en Algérie, semble fondamentale d’autant plus que la politique linguistique de l’administration coloniale était intimement liée à la politique coloniale générale qui visait l’acculturation et l’expulsion de la langue arabe et des dialectes algériens.

C’est ainsi qu’on peut parler d’une pénétration profonde de la langue française en Algérie. Combien même les Algériens n’avaient pas tous, pour une raison ou autre, fréquenté l’école coloniale, il n’empêche que la pénétration de la langue française par l’école a été déterminante. Sans doute peut-on dire que l’école a été à la base de l’entreprise d’acculturation, comme le confirme Charles André Julien : "civiliser c’est instruire. On instruit, j’en conviens, de plusieurs manières par les chemins de fer et par les routes qui facilitent les échanges ; par les monuments, les édifices, les maisons d’habitation qui parlent aux yeux le langage du progrès, par les défrichements et les méthodes perfectionnées de culture qui accroissent le bien-être et qui font bénir la destinée nouvelle. Mais, Messieurs, on instruit surtout par l’école. C’est l’école qui complète les moyens matériels d’instruction en les réunissant dans une synthèse féconde"[10]. D’ailleurs, dans le plan d’études et programmes de l’enseignement primaire des indigènes en Algérie (1898), on trouve affirmé que la langue est le point de départ fondamental. "A l’école tous les autres enseignements sont subordonnés à celui là, après l’école ce

sera la langue française qui facilitera les relations entre français et indigènes, et qui seule rendra possible entre eux le rapprochement que tous désirent"(11).

L'arabe et le français durant la période coloniale :

Conscients de l'enjeu, les Algériens ont, durant toute la durée de l'occupation, résisté à la colonisation culturelle et ainsi ont su jalousement sauvegarder par différentes méthodes leurs us et coutumes et par extension la langue arabe. Ainsi on peut lire dans le magazine "El Nadjah" (La Réussite) du 5 décembre 1930 "l'abandon de sa langue par un peuple équivaut au suicide"(12).

Le regain de l'arabité de l'Algérie est en grande partie l'œuvre de l'association des ulémas, fondée en 1931 par Ben Badis(13). Certes le discours politique du mouvement nationaliste algérien a toujours revendiqué l'appartenance de l'Algérie à la nation arabe, mais le mérite de s'être consacré entièrement à cette fin, revient indiscutablement à l'Association des Ulémas "en une année, la fédération des ulémas avait construit soixante treize écoles primaires"(14). La presse arabe était principalement la leur et mis à part les mosquées où ils étaient directement au contact des fidèles, ils recouvraient également à des structures comme le "Nadi Et-taraqi cercle du progrès" d'Alger où des conférences étaient animées sur de nombreux sujets.

Naturellement il n'est pas difficile de deviner la réaction de l'administration coloniale. Ainsi le gouvernement entra en contact avec Ben Badis, et lui demanda la cession de la médrassa "at-tarbia oua t'alim" (l'éducation et l'enseignement) afin d'y enseigner la langue française... La réponse de Ben

Badis fut "il n’est pas possible de laisser le champ libre à la langue française et de chasser la langue arabe d’une médersa créée par les moyens financiers du peuple dans le but d’y enseigner sa langue"(15).

Dans ce contexte d’affrontement et de combat, certains écrivains algériens, dans une démarche pragmatique avaient opté définitivement pour la langue française comme outil de combat et ont su et pu produire des œuvres littéraires qu’aucun ne peut contester l’universalité.

Il faut signaler au passage qu’à côté de l’officialisation de la langue française afin de l’imposer à l’indigène en Algérie, il y a eu un grand nombre d’écrivains d’origine européenne, à l’instar d’Albert Camus, pour ne le citer que lui, qui ont marqué, d’une manière ou d’une autre, la vie littéraire en Algérie tout en exerçant, sans doute, une influence sur les futurs écrivains algériens.

L’attitude des algériens vis-à-vis de la langue française ?

Nous avons vu que le système scolaire et la langue française ont été imposés dès les premières années de l’occupation (1830 - 1920). Quoique l’enseignement du français ait été boudé pendant des années, il n’en demeure pas moins qu’à un moment précis de son histoire, l’Algérie ressentit le besoin de s’exprimer en français. C’est comme si on voulait porter la lutte aux "portes" même de la France. L’assertion suivante de Kateb Yacine explique cette tactique utilisée dans la stratégie de la guerre entre deux langues "j’écris en français, dit-il, parce que la France a envahi mon pays et qu’elle s’y est taillé une position de force (...) par conséquent, tous les jugements que l’on portera sur moi, en ce qui concerne

la langue française, risquent d'être faux si on oublie que j'exprime en français quelque chose qui n'est pas français »[16]. Les Algériens firent vite à prendre conscience d'une réalité incontournable, car si la langue française était une réalité, le plus logique était de la contenir « à longue échéance, cette langue française deviendrait une arme de combat, pour une littérature nationale"[17]. Justement c'est dans cette perspective qu'un dramaturge comme Kateb Yacine a évolué "Mon père, dit il, prit soudain la décision irrévocable de me fourrer dans la "gueule du loup" c'est-à-dire l'école française. Il le faisait le cœur serré : Laisse l'arabe pour l'instant. Je ne veux pas que comme moi, tu sois assis entre deux chaises (...) la langue française domine. Il te faudra la dominer et laisser en arrière tout ce que nous t'avons inculqué dans ta plus tendre enfance, mais une fois passé maître dans la langue française, tu pourras sans danger revenir avec nous à ton point de départ"[18].

La réaction de Kateb Yacine permet de dire que les écrivains algériens de langue française ne sont pas nés en dehors de l'histoire de leur pays. Utilisant le français, chacun a une réponse personnelle à apporter quant à la question de la langue.

Pour Bachir Hadj Ali le peuple algérien a adopté une attitude lucide et révolutionnaire, il prit au sérieux l'instruction dans cette langue[19]. Pour Abdellah Mazouni le domaine français en Algérie n'est sûrement pas celui de l'aliénation[20]. Il faut signaler que la plupart des écrivains de langue française ont fréquenté l'école coloniale, car ils n'avaient nullement le choix, comme le précise si bien Bachir Hadj Ali : "si beaucoup d'algériens parlent français, ce n'est pas en vertu d'un choix

délibéré, mais par une nécessité implacable. Cela ne sera jamais répété suffisamment parce que la langue, c’est toute ma vie, l’expression du fond de soi-même parce qu’une langue parvenue à maturité dans l’esprit de l’individu, c’est l’épanouissement de l’être, la sensation d’une possession de soi dans sa plénitude. On ne peut "dicter" cette reconversion brutale du jour au lendemain. Ne serait-ce pas là une aliénation encore plus grave ? Car un être qui manque d’instrument linguistique pour s’exprimer est un individu muet, inutile aux autres et à lui-même, un individu enfin au seuil de la folie, la pire des aliénations"(21).

Alors qu’un écrivain comme Mohamed Dib s’exprime clairement sur ce sujet "je suis quelqu’un qui n’a pas eu le choix et tout est parti de là. La seule vraie alternative, la seule possible à l’époque se présentait plutôt en ces termes : écrire ou se taire"(22). Mais Mohamed Dib ne voit aucun problème à utiliser la langue française comme outil de communication, mieux encore, c’est une chance d’en richement "ce n’est qu’à partir de l’école communale que j’ai été initié au français. J’ai donc eu à quelques années de distance deux langues maternelles : l’arabe algérien et le français. Très vite, j’ai eu une intimité avec la langue française, à tel point que j’écrivais dans cette langue mes premiers sonnets vers douze ou treize ans. Je suis donc le parfait produit d’une formation française et d’une culture maghrébine. Je n’ai pas éprouvé de déchirement entre les deux cultures, mais des possibilités multipliées"(23).

Malek Hadad, autre poète écrivait : "la langue française m’a donné mes premières émotions littéraires, a permis la réalisation de ma vocation professionnelle. Il m’est un devoir

agréable de la saluer. A sa manière, elle est devenue un instrument redoutable de libération. C’est en français que j’ai prononcé la première fois le mot "indépendance". Normalement, on ressent sa langue, on la pense, on la vit. L’écrivain est "domicilié" dans sa langue"[24].

Pour Malek Hadad, tout comme pour Kateb Yacine, le français lui a été imposé, mais la pensée et la création ne sont pas françaises.

Nombreux sont les écrivains algériens de langue française qui considèrent le français comme une deuxième langue essentielle notamment la génération des années vingt. Ainsi pour Abdellah Mazouni, "la langue française n’est pas du tout la langue d’un ennemi (...) mais un incomparable instrument de libération, de communion avec le reste du monde (...) je considère qu’elle nous traduit infiniment plus qu’elle nous trahit"[25]. Nourreddine Abba, dramaturge politique, quant à lui, s’est longuement interrogé sur la question de la langue en Algérie "pour un temps encore, la littérature en langue française continuera d’avoir de écrivains et des lecteurs. Il y a une génération qu’on ne peut pas faire taire, qu’on ne peut pas empêcher de créer et de contribuer à la naissance et à la maturité de la nation"[26]. Toutefois, pour Mourad Bourboune, le problème de la langue n’est pas aussi épineux qu’il en a l’air "l’écrivain (algérien) n’est ni divisé, ni déchiré"[27].

Par ailleurs, après cent trente deux ans de présence coloniale, la langue française est toujours d’usage très répandu, bien qu’aucun texte ne la consacre et malgré la politique d’arabisation. Il y a en Algérie, des romanciers, des dramaturges, des poètes et des journalistes qui s’expriment

encore en langue française. La vérité c'est que cette langue a su prendre partie pour l'Algérie indépendante dans une période où il était vital, pour cette même Algérie, de bénéficier de tous les concours quels qu'ils fussent.

Il en résulte que l'Algérie d'aujourd'hui assume un véritable bilinguisme. Et la littérature algérienne de langue française continue à enrichir le patrimoine littéraire algérien et universel.

Notes :

1 - Henri Pérès : Ahmed Chawqi Années de jeunesse et de formation intellectuelle en Egypte et en France, in Annales de l'institut des Etudes Orientales 2, Alger, 1936, p. 339.

2 - Bulletin de l'Enseignement des Indigènes de l'Académie d'Alger.

3 - Ibid., 1898, Alger.

4 - Ibid., 1906, Alger.

5 - Emile Tollier, in BEIA, 1893.

6 - BEIA 1890.

7 - BEIA 1901.

8 - E. Larcher : Traité de législation algérienne, in l'Algérie des anthropologues, Alger, 1903, p. 42.

9 - Charles André Julien : Algérie : une histoire au passé, in Jeune Afrique, N° 700, 08/06/1974.

10 - Discours de Combes, in BEIA, Avril 1894.

11 - Ibid.

12 - Magazine 5 décembre 1930.

13 - Pour l'action de Ben Badis, cf. notre thèse.

14 - Baraket Derar : Littérature de lutte en Algérie de 1945 à l'indépendance, Alger ENAL, 1984, p. 53.

15 - Ahmed Taleb Ibrahimi : Culture et personnalité algérienne, in Révolution Africaine, 19/06/1970, pp. 68 - 80.

16 - Interview, in Jeune Afrique, n° 324 du 26 mars 1967.

17 - Jean Dejeux : op. cit., p. 55.

18 - Kateb Yacine : Le polygone étoilé, Paris, Seuil, 1966, p. 180.

19 - Conférence de Bachir Hadj Ali à Alger, le 30 mars 1963, in Révolution Africaine du 19/06/1970.

20 - Abdellah Mazouni : Culture et enseignement en Algérie, Paris, Maspéro, 1969, p. 187.

21 - Abdelatif Senoui : interview, in La République, 5 avril 1974.

22 - Cité dans Jean Dejeux : La littérature algérienne d'expression populaire, Alger, SNED 1983, p. 81.

23 - Cf. Les nouvelles littéraires, n° 2518 du 5 février 1976.

24 - Interview le jour, Beyrouth, 27 mai 1966, n° 114.

25 - Abdellah Mazouni : Grandeur et misère de la littérature algérienne, in An-Nasr, février 1966.

26 - Interview, in Algérie Actualité, n° 117, 12 juillet 1979.

27 - Cité dans Jean Déjeux : op. cit., p. 94.

La langue scientifique arabe hier et aujourd'hui

Layal Merhy
Université Stendhal Grenoble 3, France

Quel avenir pour la langue scientifique arabe ? Une question qui occupe les centres de recherches et les institutions arabes à visées scientifiques et linguistiques. De leur côté, les médias commencent à s'intéresser aux sciences et à accorder une attention particulière à l'arabisation et à la vulgarisation. La déchéance de la langue arabe, comme vecteur de transmission des informations scientifiques, revêt une importance majeure, surtout que ce facteur est intimement lié aux équilibres culturels et civilisationnels dans le Monde Arabe.

Dans notre article, nous nous tournons vers le passé de la langue scientifique arabe, pour exposer ensuite son statut actuel. Nous partons du fait que « plus une civilisation gagne en prospérité, plus la langue qui s'y développe s'épanouit et gagne du terrain et de la vigueur »(1), pour dire que le sort de la langue arabe a toujours été dépendant de l'état de ses usagers. Mais, ceci explique-t-il la détérioration de la langue scientifique et son retard face à l'évolution de la communauté internationale ?

Pour répondre à cette question nous commencerons par comprendre l'évolution de la langue arabe usuelle, ce qui nous garantira une vision globale des facteurs qui entraînent le retard de la langue scientifique. Selon A. O. Altwaijri(2), l'évolution

d’une langue subit des influences endogènes et exogènes. Elle se manifeste d’abord par l’interaction de la langue avec le développement social, "notamment en termes de procédés de dérivation, de création néologique et d’arabisation"(3). Cette interaction peut se faire naturellement et lentement et peut même passer inaperçue pour les locuteurs de la langue en évolution. D’autre part, l’évolution peut altérer la langue suite aux "pressions étrangères qui prennent l’allure d’une véritable invasion culturelle". Cette même référence affirme que, de nos jours, la langue arabe vit, pour la première fois, une évolution extrêmement rapide et mouvementée. Certains auteurs pensent que l’évolution de la langue arabe n’obéit à aucun critère : les schèmes, normes et règles qui assurent le bon fonctionnement de la langue sont négligés, la langue répond arbitrairement aux attentes de la société et de la modernité, l’arabe classique s’écrase et s’oublie face au développement de nouvelles variantes linguistiques.

La communication scientifique :

De nos jours, la communication scientifique est devenue le produit de l’interaction entre sciences et sociétés. Elle se base sur des stratégies de persuasion, sur la vulgarisation, sur l’argumentation, sur la transformation des messages, sur les échanges excessifs et intensifs, etc. Le discours scientifique, en général, est une entité complexe qui réserve une importance capitale aux unités terminologiques à fonction sémantique, car, le sens des énoncés et donc des faits, dépend souvent de ces outils de communication.

Comme nous le savons déjà, la différence entre langue scientifique et langue usuelle se limite aux spécificités de

chaque genre. Le discours scientifique se caractérise par les dénominations, l'univocité du discours, la précision, l'objectivité, etc. En revanche, la langue usuelle est bourrée d'ambiguïté, de polysémies, de figures de style, etc. Les discours scientifiques - un système complexe où les langages naturel, formel et graphique se complètent - étaient considérés ésotériques, gardant tout savoir scientifique hors de portée des profanes. Aujourd'hui, les spécialistes partagent leur savoir avec le grand public ; Ce partage implique un aller-retour entre les besoins sociaux et la persuasion des publics-cibles.

Toutefois, les savants restructurent et reformulent, impérativement, l'information scientifique pour garantir l'acquisition des connaissances par le public. Ils s'adaptent à un nouveau contexte de communication et adoptent des procédés discursifs d'exposition différents de ceux utilisés dans les écrits destinés à leurs pairs. Ils comprennent assez vite qu'il faut qu'ils gèrent leurs idées, les imposer et les populariser. Il leur apparaît donc bénéfique d'utiliser tous les moyens possibles afin de présenter, d'une manière continue, leurs découvertes et les exposer à différentes catégories de destinataires. Ceci s'applique, notamment, lorsque les domaines scientifiques touchent directement aux besoins et problèmes de la société et attirent les médias. Leur degré d'implication sociale "n'est donc pas en rapport direct avec la pertinence intrinsèque des avancées de la connaissance qu'ils produisent"(4). D'autre part, les médias sont mobilisés lorsque la production scientifique résulte d'événements particuliers : les catastrophes naturelles entraînent la vulgarisation et la diffusion de discours explicatifs, les découvertes qui marquent

l’avancée de la connaissance sont aussi suivies de près, etc.

Le discours scientifique arabe d’Antan :

A partir du 15e siècle, "dans un vaste espace sujet au morcellement interne, aux rivalités politiques, aux ravages de telle ou telle invasion, la langue arabe assure la continuité et le renouvellement de la science"(5). Avant cette époque, la langue arabe a vécu une période d’enrichissement qui lui a permis de devenir scientifique par excellence grâce à de nouvelles structures stylistiques simples et scientifiques. Ceci fut le fruit de sept siècles de recherches continues rendues possibles par la diffusion de la langue arabe dans le vaste espace conquis. Des savoirs scientifiques de haut niveau furent conçus et développés par des savants arabes, indiens, perses... Ce progrès remarquable n’aurait pas pu être réalisable sans l’adaptation de la langue arabe, d’origine Bédouine, aux concepts scientifiques. Sa capacité de communiquer les sciences a été acquise, d’une part, grâce aux efforts déployés par les grammairiens, linguistes et lexicographes (Sibawayh) ; et d’autre part, par la création terminologique scientifique, les néologismes et les emprunts à d’autres langues étrangères (grec, syriaque, pehlvi...).

La science arabe a toujours été "nomade" dépendante de la politique et de la religion ; Elle fut continuatrice des sciences grecques, traduites, analysées et critiquées par les savants arabophones. La créativité scientifique était liée aux besoins sociaux relevant de la santé (médecine) ou de la religion (astronomie). L’élaboration de nouvelles expériences, l’exploitation de nouvelles méthodes et la mise au point de nouvelles recherches transformèrent, en profondeur, les

sciences grecques : L'introduction de l'algèbre et la création de sa terminologie participèrent au renouvellement des mathématiques, le développement de l'alchimie influença la médecine.

A ce stade, nous insistons sur le rôle de la traduction dans l'adaptation de la langue aux concepts scientifiques, qui a conduit au remarquable renouvellement des sciences, surtout que l'enrichissement du savoir a mené à une complexité du vocabulaire. D. Jacquart explique la motivation pour la traduction, vers l'arabe, par une recherche de « ce qui pouvait aider à comprendre le monde et à forger une pensée philosophique en accord avec les options musulmanes »(6). Cette recherche entraîna les traductions multiples d'un même texte, ainsi que les révisions régulières des traductions dans le but d'atteindre un niveau élevé d'exactitude et de clarté. Ainsi, le traducteur Hunain Ibn Ishaq(7) tenait à ce que la traduction soit fidèle au texte original tout en accordant une importance majeure à la clarté de l'expression arabe et à la précision dans le transfert cognitif. D. Jacquart aborde le sujet de la traduction du grec vers l'arabe et précise que toutes les traductions ne suivaient pas les critères fixés par Hunain Ibn Ishaq ; les calques, résumés et paraphrases apparaissent dans certaines traductions.

Nous rappelons que la traduction implique deux types de transfert : linguistique et culturel. Elle consiste à apporter au public récepteur des connaissances sur un monde qui n'est pas le sien ; Sauf qu'en matière de sciences, les connaissances transmises affectent le monde cible et émanent parfois des besoins de ce public. Pour résumer, rappelons que l'opération

traduisante met en œuvre tout le savoir du traducteur, tout ce qu'il sait de l'auteur, du texte à transmettre, de l'époque de la rédaction, du public visé...

Au cours de notre étude, nous avons examiné des extraits d'écrits scientifiques médicaux, rédigés par Ibn Nufais, Ibn Sina et Al-Majusi(8) décrivant l'accouplement, les maladies et les organes sexuels, et nous avons pu déduire, que la rhétorique vulgarisatrice figure dans ces textes. Les auteurs cherchent à expliciter les désignations scientifiques et à utiliser les comparaisons, les analogies et les paraphrases. Nous retrouvons, dans ces textes anciens, différents types de définitions : la dénomination, l'équivalence, la caractérisation, la décomposition... Les reformulations jouent un rôle essentiel dans la progression textuelle, surtout que les sciences arabes étaient basées sur des écrits grecs ; les auteurs reformulent alors la traduction dans le but de commenter ou de critiquer les notions anciennes ou pour reprendre les informations qui constituent le point de départ de leurs recherches. Le lexique apparaît monosémique, il est construit selon des dérivations précises, on y trouve rarement des termes empruntés au grec ou au syriaque. Ceci nous laisse penser que l'arabisation (du grec, à l'époque) a été élaborée judicieusement et d'une exactitude presque parfaite. A chaque concept ou objet scientifique une dénomination particulière bien définie et les néologismes et créations lexicales sont communs à tous les textes. Cette uniformité nous paraît étonnante, par comparaison avec l'époque contemporaine, sachant que, d'une part, des obstacles permanents empêchaient la libre circulation des savants et des connaissances, ils transmettaient leurs savoirs de maîtres à

disciples ou grâce aux livres ; et d'autre part, le retrait de la langue arabe face à d'autres langues étrangères, enlevait à la langue sa force et son caractère scientifique universel.

Selon E. Renan[(9)], l'Islam serait un obstacle qui empêche le progrès scientifique. L'auteur se base sur le déclin des sciences arabes pour justifier ses idées et affirme que "quand la science dite arabe a inoculé son germe de vie à l'Occident latin, elle disparaît. Pendant qu'Averroès arrive dans les écoles latines à une célébrité presque égale à celle d'Aristote, il est oublié chez ses coreligionnaires". Cependant, l'impact des sciences et de la civilisation arabe se montre évident dans les langues européennes qui empruntent certains mots ou termes à la langue arabe. Notons que, jusqu'à la Renaissance, la langue arabe fut comptée parmi les langues scientifiques classiques. Nous ne discuterons pas le point de vue d'E. Renan, en partie vrai, mais nous essaierons de comprendre les conséquences linguistiques de cette "disparition" scientifique.

Le discours scientifique arabe contemporain :

"Malheur à qui devient inutile au progrès humain ! Il est supprimé presque aussitôt"[(10)]. E. Renan a ainsi décrit l'état des sciences arabes, après la dégénérescence de la langue qui les transmettait et de la civilisation qui les développait. Toutefois, outre l'inexactitude de cette affirmation, "supprimer" est un acte irréversible qui ne s'applique pas au contexte scientifique arabe ! Il est vrai que l'évolution de la langue arabe fut asynchrone par rapport à l'évolution linguistique scientifique planétaire mais son expansion n'a pas cessé d'accroître et son usage usuel a toujours été d'une grande importance.

En outre, selon S. Boujaoude, des chercheurs ont conclu

qu’un certain nombre d’étudiants, dans le Monde Arabe et ailleurs, n’acquièrent pas, pendant leurs années d’études, les savoirs scientifiques nécessaires à leur évolution dans les sociétés modernes. Cet état de manque peut être dû, dans les pays arabes, aux méthodes d’enseignement. S. Boujaoude évoque le problème des pédagogies qui encouragent la mémorisation et marginalise la capacité analytique des étudiants(11). "Ces méthodes négligent de développer la pensée critique, la capacité à résoudre des problèmes et les aptitudes à réaliser des enquêtes et faire des recherches"(12).

Nombreux sont les auteurs qui pensent que le public arabophone ne maîtrise pas parfaitement la langue arabe, et qu’une faiblesse linguistique s’installe progressivement dans les sociétés arabes. Ils pensent aussi que cet état de désordre est dû à l’enseignement des matières scientifiques en langues étrangères. Les étudiants-scientifiques délaissent leur langue maternelle considérée désuète en matière de sciences et optent pour une langue étrangère qui évolue aussi rapidement que les sciences. En revanche, M. R. Alhamzawi insiste sur le retard des sciences causé par l’arabisation. Il pense que les travaux de traduction collectifs et institutionnels sont insuffisants et que ceci affecte énormément le progrès scientifique, surtout que la langue arabe remplace progressivement les langues étrangères, et que ceci produit un analphabétisme cognitif parmi les nombreux chercheurs et enseignants universitaires des pays arabes qui soumettent leurs travaux de recherche et leurs thèses à la traduction afin de pouvoir publier les résultats de leur études dans des pays étrangers(13). Notons que les pays développés enseignent les sciences dans leurs propres langues

et préservent ainsi l’évolution naturelle de leurs langues et de leurs patrimoines. Dans le Monde Arabe, l’Egypte, la Syrie et quelques autres pays adhèrent à cette évolution, ils tâchent de garder l’équilibre et de contribuer au progrès scientifique international. Même si l’ouverture aux langues étrangères garantit le progrès cognitif et technique, l’usage de la langue maternelle reste nécessaire pour la restauration des compétences linguistiques perdues.

Le retard de la langue scientifique arabe n’est pas uniquement causé par la multitude de termes étrangers qui s’imposent et modulent l’usage de la langue, mais aussi par la négligence des sociétés arabes qui ne se mobilisent pas entièrement pour préserver leur patrimoine et leur identité culturelle. Les usagers de la langue ne cachent pas leur tendance à utiliser les langues étrangères considérées propices à l’acquisition des connaissances scientifiques. Tous les hommes de sciences arabes ne maîtrisent pas parfaitement la langue anglaise ; toutefois ils publient en anglais (ou en français) et négligent leur propre langue bien qu’ils rédigent beaucoup plus facilement en arabe. Nous rappelons que la langue arabe est suffisamment accessible et flexible pour reproduire le discours des sciences, notamment de part sa morphologie dérivationnelle qui étudie la construction des mots et leur transformation selon le sens voulu. Notons que l’état de non-production scientifique dans le Monde Arabe résulte aussi du manque de développement de la langue, puisqu’une communauté ne peut progresser si son outil de communication, la langue, ne suit pas assez rapidement l’évolution des productions mondiales. Pour cela, les moyens

modernes - express de transmission des connaissances devraient penser la langue avant de l'utiliser ; ainsi, l'équilibre s'établit entre langue et médiatisation et l'évolution linguistique s'organise et s'opère lentement mais sûrement.

Aujourd'hui, le Monde Arabe est témoin d'un nouvel essor de la traduction. Nous vivons dans une époque d'informations, de sciences en progrès, de technologies et de communication ; le besoin social augmente, l'acquisition des connaissances devient indispensable, et la transmission des informations est inévitable. Certains chercheurs et linguistes pensent que la traduction par arabisation est la seule option qui fera sortir le Monde Arabe de son retard scientifique. Ils comparent le mouvement de traduction actuel, à celui qui a eu lieu au Moyen Age Occidental. Comme dans le Monde Arabe du IX^{e} siècle, l'éveil aux sciences se manifesta en Europe dans une période de prospérité économique et politique. Et depuis que les universités ont été fondées (XIII^{e} siècle) le progrès scientifique occidental n'a pas connu de longues périodes d'interruption. Certains croient profondément que le salut de la langue arabe réside dans la multitude des traductions qui transmettront les savoirs scientifiques occidentaux, et dans le développement des centres de lexicologie et de terminologie afin de créer de nouvelles unités linguistiques scientifiques sans avoir à recourir aux emprunts et aux calques. De même, les scientifiques sont priés de rédiger leurs rapports en arabe et de transmettre, à leurs pairs, les résultats de leurs recherches en arabe aussi. Ce qui limitera la fuite d'informations, et poussera les pays non-arabophones à traduire de l'arabe, sachant que le Monde Arabe souffre de la fuite de cerveaux et de la perte

d’informations causées par le déplacement des scientifiques vers les pays producteurs de sciences les plus développés.

Le rôle des médias :

Les médias agissent profondément sur la société : ils affectent la culture, les valeurs sociales et la langue usuelle utilisée par le grand public. Ces médiateurs, transmetteurs d’informations créent leur propre code, façonnant la langue dans le but de diffuser une forme linguistique accessible, "faussement" esthétique, qui marginalise les normes et usages originaux de langue. Cette nouvelle variante est parfois "modernisée" par des emprunts, d’autres fois "défigurée" par des sigles nouveaux ou par des mots-valises qui combinent l’arabe à d’autres langues étrangères. Pour faire face au phénomène médiatique qui a pris son essor au 19e siècle, plusieurs ouvrages ont proposé des techniques d’expression et de rédaction afin de préserver la langue arabe usuelle. Malgré cela, les médias ont pu être envahis par un usage excessif des dialectes nationaux, ce qui a entraîné la stagnation et le repli de la langue arabe usuelle. Signalons que le "code" des médias constitue une langue de référence qui influence les enseignements linguistiques et transforme la langue usuelle classique. Notons aussi que cette même langue remplace progressivement l’arabe classique et cause sa détérioration. Elle s’éloigne de l’arabe classique au niveau des structures et ne suit pas, pour autant, les critères (normes) des dialectes. Aussi, elle présente des distorsions phonétiques ainsi que des irrégularités structurelles et sémantiques qui divergent avec les schèmes originaux de l’arabe classique. A. O. Altwaijri s’oppose à ce que cette langue se présente "comme la norme

alors que l’arabe pur devient l’exception"[14]. Cependant, elle se propage à grande vitesse et devient langue de culture, d’administration, de diplomatie, de vulgarisation scientifique et d’enseignement académique. Actuellement nous pouvons compter quatre variantes de la langue arabe usuelle : l’arabe classique conforme aux normes et linguistiques d’origine ; l’arabe classique contemporain produit par l’évolution, il se situe entre l’arabe classique raffiné et l’arabe moderne standard, cette variante présente les caractéristiques authentiques de l’arabe classique ; l’arabe moderne standard des médias, simplifié et transformé ; l’arabe que nous appelons mixte qui est formé par la juxtaposition des registres parlé et moderne standard. Cette quatrième variante considérée hybride, connaît une expansion rapide dans le Monde Arabe, elle contribue à rapprocher les médias du grand public et facilite le transfert de connaissances en raison de sa simplicité et de sa familiarité. Pourtant, limiter l’usage des dialectes nationaux à des fins médiatiques ou conversationnels serait raisonnable, surtout que l’arabe classique contemporain ou moderne standard sont suffisamment riches pour transmettre les idéologies, la littérature, les arts, les sciences, etc. Aussi, l’arabe classique restera toujours une référence que les usagers de la langue respecteront dans leurs performances linguistiques.

La langue arabe est donc un ensemble complexe qui comprend plusieurs variantes satisfaisant tous les usages sociaux, des plus savants et raffinés au plus courants et populaires. Malgré cette diversité, les arabes s’attachent à l’intégrité de leur langue et vivent dans une communauté

linguistique homogène établie par l'usage de l'arabe standard moderne. L'expansion des médias audio-visuels par satellites, la multiplication des réseaux de presse écrite et les sites Internet permettent la diffusion de cette variante qui gagne en terrain et en valeur.

A ce niveau, nous nous interrogeons : Quel Arabe pour la transmission des sciences ? Est-ce l'arabe moderne standard des médias ? Surtout que les médias forment le moyen de transmission de connaissance le plus important. Ou alors l'arabe classique contemporain ? Accessible, sobre, conservant les spécificités de l'arabe classique, préservant les formes originales de la syntaxe, facile à simplifier et à reformuler, apte à recevoir des néologismes par dérivations, capable de suivre sans cesse le développement scientifique et les évolutions linguistiques internationales... Cette variante serait un modèle de langue scientifique qui atteint et conquiert le grand public surtout si elle est adoptée par les médias. Nous pensons aussi que cette variante pourra résister aux influences exogènes et aux menaces que représentent la langue des médias et les emprunts excessifs.

En contrepartie, nombreux sont les avantages qu'offrent les médias à la langue arabe, notamment, la large diffusion dont jouit la langue grâce à l'expansion des médias de masse, suivie de l'intérêt particulier qu'elle suscite en dehors du Monde Arabe. Cependant, la question des effets et des influences médiatiques sont au cœur d'une polémique qui occupe les communautés scientifiques. Les tensions entre les producteurs de savoirs et les transmetteurs de connaissances sont largement analysées et commentées. Ces tensions peuvent

résulter du fait que les scientifiques disposent d'outils et de moyens d'innovation légitimés et dignes de confiance alors que les journalistes reconstruisent l'information à partir de leur propre perception de la réalité.

Pour conclure, nous pensons qu'un équilibre devrait être établi entre la langue classique et la langue moderne standard véhiculée par les médias afin de remédier aux irrégularités et aux contraintes qui interrompent l'évolution de la langue.

Perspectives pour l'avenir de la langue arabe :

Dans un monde où la Mondialisation a ouvert tous les réseaux de communication et a permis les échanges de tout genre, la langue arabe élargit ses horizons et dépasse les frontières du Monde Arabe pour figurer un peu partout. Nous ne pouvons ignorer les bienfaits que la mondialisation apporte à la langue arabe, partant de l'expansion géographique - grâce à Internet, et aux sciences informatiques qui offrent tous les moyens modernes d'analyse, de stockage, et de mise à jour des données, sans oublier les outils communicatifs qui facilitent les contacts entre spécialistes et linguistes - jusqu'à la diffusion sociale via les moyens médiatiques et académiques qui permettent la transmission et l'ancrage des connaissances et contribuent à l'évolution de la langue.

Rappelons que, suite à des colloques tenus dans divers pays arabes, des résolutions et des recommandations pour la préservation de la langue scientifique arabe ont été émises, mais elles n'ont pas été entièrement mises en œuvre. Cet acharnement théorique suivi d'un non-lieu pratique devient évident dans plusieurs pays arabe ; Certains Etats se sont efforcés d'établir des programmes universitaires arabisés qui

seraient mis de côté pour des raisons implicites : serait-ce le fait que les enseignants et les étudiants ne soient pas entièrement d'accord en ce qui concerne l'apprentissage en langue arabe ? Ou est-ce le manque de normalisation et de coordination au sein d'une même communauté ? Ou alors la conviction, justifiée par certains, de rédiger et de publier en langues étrangères afin de faciliter la communication et l'évolution cognitive dans une ère de mondialisation et d'ouverture ? Nous sommes, malheureusement, convaincue que l'usage d'une langue étrangère reste nécessaire, dans le Monde Arabe, jusqu'à ce qu'un système de vulgarisation, d'arabisation et de normalisation reconnu par tous les pays arabes soit élaboré, et que les publications ou résultats des travaux d'arabisation soient accessibles partout au sein des communautés arabes.

Aussi, un programme de mentorat international novateur - cofinancé par le Centre de recherches pour le développement international (Canada) et le "Department for International Development" (Royaume-Uni) - a été lancé en 2006 afin de consolider le journalisme scientifique dans les pays en développement (Afrique et Moyen - Orient). Ce projet vise à améliorer les compétences analytique et technique des journalistes, il aidera à faire connaître le journalisme scientifique et à accroître sa valeur. Egalement, dans un contexte académique, L'ALECSO a diffusé sur son site Internet des modèles de jeux éducatifs audio-visuels qui favorisent l'acquisition des connaissances dans le domaine des énergies renouvelables. Ces jeux seront livrés à des centres de formation du monde arabe. L'association a également publié

des dictionnaires bilingues visant à unifier et à normaliser l'usage de la terminologie scientifique. Selon M. R. Alhamzawi, 132904 termes ont été arabisés entre 1973 et 2002. Nous ne pouvons pas savoir si ces termes sont utilisés dans tous les pays arabes. Notons que l'usage des nouvelles technologies comme outils d'apprentissage est à son début dans le Monde Arabe, malgré les tentatives de réforme qui ont eu une portée limitée par le manque de ressources financières, matérielles et humaines.

En conclusion, nous pensons que le développement des sciences et l'évolution rapide de la langue, dans le Monde Arabe, ne seraient réalisables que si les Etats œuvrent, d'abord, pour réduire la fuite de cerveaux et pour limiter la tendance des jeunes chercheurs à quitter le Monde Arabe et à s'installer dans les pays étrangers afin de poursuivre leurs études et de suivre le développement scientifique mondial. De même, il est primordial de créer des systèmes éducatifs dynamiques, mis à jour régulièrement ; de mettre en place des banques de données, d'automatiser l'usage de la langue arabe, d'utiliser des moteurs de recherche sur Internet en langue arabe, de numériser les archives du patrimoine arabe et de les diffuser sur Internet.

Notes :

1 - A. O. Altwaijri : L'avenir de la langue arabe, ISESCO, 2004, p. 80.

2 - Directeur général de l'Organisation islamique pour l'Éducation, les Sciences et la Culture (ISESCO).

3 - A. O. Altwaijri : op. cit., p. 86.

4 - J.- C. Beacco : Ecritures de la science dans les médias, in Rencontres discursives entre sciences et politique dans les médias, F. Cusin, Presses

de la Sorbonne Nouvelle, Paris 2000, p. 20.

5 - D. Jacquart : L’épopée de la science arabe, Découvertes, Gallimard, Paris 2005, p. 13.

6 - Ibid., p. 36.

7 - Traducteur issu d’une famille nestorienne de Hira en Mésopotamie.

8 - Les écrits observés sont extraits de : "Almujiz fit-tub" de Ibn Nufais, "Ash-shifa" de Ibn Sina et "Al-kitab al-malaki" d’Al-Majusi. Ces extraits figurent dans : S. Kataya : Fit-turath at-tubbi al-arabi, ISESCO, 2005, ch. 19.

9 - E. Renan, cité par D. Jaquart : op. cit., p. 116.

10 - Idem.

11 - Observer les pédagogies suivies dans l’ensemble du Monde Arabe est difficile. Les études menées dans certains pays montrent la nécessité d’adopter de nouvelles méthodes d’enseignement.

12 - S. Boujaoude : L’enseignement scientifique et technologique dans le monde arabe au XXIe siècle, Bulletin international de l’enseignement scientifique et technologique et de l’éducation environnementale de l’UNESCO, Vol. XXVIII, No. 3 - 4, 2003, p. 3.

13 - M. R. Alhamzawi : Al-‘arabya wa tahaddyat al-‘ulum al-‘asrya, fi maydan at-ta‘rib, ISESCO, 2002.

14 - A. O. Altwaijri : op. cit., p. 89.